

















039

40

2

LA MÉTHODE

SCIENCES THÉOLOGIQUES

ESSAI SUR LA MÉTHODE

DANS LES

SCIENCES THÉOLOGIQUES.


PARIS

JACQUES LECHEVRE ET C<sup>ie</sup> LIBRAIRES-ÉDITEURS

10, RUE DE TOURNAY, 10

1850





Digitized by the Internet Archive  
in 2011 with funding from  
University of Toronto



ESSAI

SUR

# LA MÉTHODE

DANS LES

## SCIENCES THÉOLOGIQUES

PAR L'ABBÉ A.-L.-C. BOURQUARD

Docteur en théologie, Professeur de logique

---

PARIS

JACQUES LECOFFRE ET C<sup>ie</sup>, LIBRAIRES-ÉDITEURS

RUE DU VIEUX-COLOMBIER, 29

—  
1860





JUN 16 1951

11457



## PRÉFACE.

Nous avons abordé ce sujet délicat de la méthode dans les sciences théologiques avec le sentiment profond de notre insuffisance, *tenues grandia*, et avec la ferme conviction qu'il y avait en ce point une lacune importante à combler.

S'il est aujourd'hui, pour les esprits attentifs, un fait bien constaté, c'est que les vérités philosophiques elles-mêmes sont mises en péril, tant par la sophistique des écoles positiviste et panthéiste, que par la légèreté de certains littérateurs en renom. Que peuvent pour les défendre les efforts de la doctrine officielle, qui elle-même n'a ni règle ni boussole, et qui d'un jour à l'autre peut se trouver entraînée dans l'erreur? Il n'y a donc de salut pour la métaphysique, la théodicée et les sciences morales en général, que dans le développement d'une théologie véritablement scientifique, répondant à la fois à l'inflexible sévérité des dogmes et aux objections soulevées au temps présent contre le christianisme.

Cette théologie existe-t-elle en France? Il nous est impossible de l'affirmer; et, sauf quelques rares tentatives marquées, si l'on veut, au coin d'une vraie science et d'une incontestable autorité, il faut avouer qu'il n'y a point aujourd'hui d'*Ecole théologique*, c'est-à-dire, de méthode fixe et bien déterminée, selon laquelle

la vérité chrétienne doit être scientifiquement exposée. Et, tandis que les sciences physiques et naturelles ont fait depuis deux siècles, en suivant la méthode expérimentale, de merveilleux progrès; tandis que les sciences mathématiques, depuis Newton et Leibnitz, ont constamment marché de découvertes en découvertes, les sciences théologiques sont demeurées parmi nous dans un état d'infériorité marquée, qui est à la fois un contraste avec leur passé glorieux et un outrage à la sublimité de leur objet.

S'il fallait en rechercher la cause, on trouverait peut-être qu'elles ne se sont point suffisamment préoccupées de renouveler leurs méthodes, d'ouvrir aux esprits des perspectives nouvelles, d'entretenir largement l'esprit scientifique, tout en maintenant inébranlables les barrières de la foi. Et si l'histoire de ces sciences nous montre dans l'Eglise catholique de constants efforts pour améliorer les méthodes et produire un enchaînement plus saisissant des vérités révélées, n'est-il pas certain que ce mouvement ne saurait être arrêté ni entravé, sans qu'il n'en résulte un grand dommage, tant pour la cause de l'Eglise que pour la défense de la vérité?

On ne peut plus aujourd'hui, comme le fit autrefois Descartes (1), *renfermer les vérités révélées dans une arche* et se contenter de *révéler la théologie*, tout en se voilant la face devant ses saintes obscurités. Loin de là, il y aurait peut-être dans cette cauteleuse prudence tout autant d'impiété que dans un mépris formel. S'il est vrai que le scrutateur orgueilleux de la majesté divine doit être opprimé par la gloire, il ne l'est pas moins que quiconque méprise la science divine, véritable vie

(1) *Disc. de la Méthode.*



de l'esprit chrétien, sera méprisé à son tour et rejeté comme un serviteur inutile.

On pourrait croire encore que la génération présente ne demande qu'à être amenée dans le sanctuaire, et qu'il lui importe peu d'y pénétrer par un mouvement d'enthousiasme, ou de s'y jeter les yeux fermés et la tête baissée, à la vue des dangers qui menacent la famille, la propriété, l'ordre public. Que l'on y prenne garde; ce culte intéressé ne trompe personne, et il se tourne facilement en outrage dès que le danger a disparu; c'est qu'il n'était point inspiré par une soumission *raisonnable*, mais par une crainte égoïste et servile.

Il faut donc voir s'il n'y a pas lieu d'appliquer aux vérités religieuses la voie royale du raisonnement, de la discussion, de la vraie critique, en un mot, s'il n'y a pas une méthode à suivre dans *les sciences théologiques*.

Toute la tradition répond unanimement que cette méthode existe, et qu'elle a toujours été pratiquée dans l'Eglise. Eh quoi! la révélation ne nous est-elle pas donnée sous les formes de la pensée et de la connaissance humaine? La révélation n'est-elle pas essentiellement d'accord avec la raison, puisque aucune proposition ne saurait être philosophiquement vraie et théologiquement fausse (1)? L'acte de foi est-il une abdication de la dignité humaine, un signe de pieuse résignation, ou n'est-il pas plutôt une affirmation libre, réfléchie, raisonnable et méritoire de vérités qui dépassent la raison? « Loin de nous d'embrasser la foi pour ne point recevoir de raison, ou pour n'en point rechercher! car si nous n'avions des âmes raisonnables, nous ne saurions être de vrais croyants (S. Aug.). » Donc, puisqu'il y

(1) *Concil. Lateran.*, v, sess. VIII.



a un rapport entre notre raison et la vérité révélée, il doit y avoir aussi un passage logique de l'une à l'autre, et, selon le mot de l'Apôtre, « tout chrétien doit être prêt à une apologie, devant quiconque lui demande compte de sa foi (1). »

Quelle est donc cette méthode propre aux sciences théologiques ?

« Si notre esprit est raisonnable, dit saint Augustin, c'est qu'il participe de l'intelligence divine et que Dieu est directement et immédiatement présent à la raison. » L'entendement humain est donc constitué par le rapport qu'il soutient avec la souveraine Raison ; il n'est point *la source* des vérités premières, mais *l'organe* qui les met en mouvement, le moyen par lequel s'accomplissent les opérations des sciences.

Or, ce que les vérités premières sont pour les sciences profanes, les dogmes proposés par l'Eglise le sont pour la théologie. Si nous sommes faits raisonnables par notre relation avec la souveraine Raison, nous sommes faits chrétiens par notre adhésion à la foi de l'Eglise, qui est elle-même constituée par le rapport immédiat qu'elle soutient avec le Christ, son fondateur. Elle ne crée pas les dogmes, mais elle est l'organe qui en saisit le lien intime et qui nous apprend à les concevoir sous une forme scientifique.

En effet, tandis que la philosophie, au moyen de l'observation du monde extérieur et de l'analyse de l'idée du Vrai, de l'idée du Bien, de l'idée de l'Infini, compose une logique, une morale, une théodicée ; ainsi la théologie, au moyen d'une étude sérieuse du fait immédiat de l'existence de l'Eglise, *miracle perpétuel*, arrive à concevoir scientifiquement les dogmes chrétiens, et en

(1) I PETR., cap. III, 15.



particulier la notion de Jésus-Christ, centre et foyer de toute la révélation, tant au point de vue spéculatif qu'au point de vue historique.

Mais, de même que la philosophie ne peut traiter la logique, la morale et la théodicée, en demeurant dans une déduction abstraite, dans un formalisme sans vie et sans réalité ; ainsi la théologie ne saurait se constituer comme science en se renfermant exclusivement dans une étude syllogistique qui ne tiendrait aucun compte des éléments historiques et traditionnels. La vraie méthode théologique devra donc unir l'étude des faits à l'analyse des dogmes, et présenter partout la sage combinaison de ces deux éléments.

Tel est le point capital que nous nous proposons de mettre en toute évidence.

Si l'on nous demande en outre dans quelle relation se trouvent placées les sciences théologiques d'une part, par rapport à la raison, d'autre part, par rapport à la grâce. Nous répondrons sur ce dernier point qu'il faut distinguer entre une étude purement spéculative de la théologie où l'on ne poursuivrait qu'un résultat purement scientifique, et l'étude de cette autre théologie, appelée *mystique*, qui est une œuvre de vertu, qui considère la révélation à un point de vue pratique, comme une source divine de progrès moral, comme un moyen de sanctification. Sous le premier rapport, la foi divine et surnaturelle, la grâce du Saint-Esprit demeurent sans influence, tandis que sous le second on peut dire que la théologie a le caractère de toute œuvre surnaturelle et produit dans l'âme des fruits de bénédiction et de salut.

Quant aux relations que nous concevons entre la philosophie et la théologie, entre la raison et la révélation, il est facile de



les déduire de ce qui précède. La philosophie travaille sur les vérités naturelles, la théologie sur les vérités révélées ; la philosophie a donc son objet propre et indépendant de la théologie, mais cet objet limité et borné est agrandi, complété, élevé à une certitude surnaturelle par la théologie. La philosophie établit les vérités naturelles comme le fondement sur lequel s'élève le magnifique édifice des vérités révélées. Elle sert la théologie, il est vrai, mais ce service, *rationabile obsequium*, est une consécration volontaire, raisonnable de toutes les facultés de l'esprit au triomphe de la vérité révélée ; or, en servant ainsi, elle constate sa légitime indépendance, et non sa servitude originelle (1).

Nous avons peu de choses à dire au sujet du travail que nous offrons au public, et qui n'est qu'une course rapide à travers les plus vastes questions.

Nous cherchons à établir que l'apologétique chrétienne a son point de départ dans l'étude de l'Eglise, de son présent, de ses origines, de son passé glorieux et vénérable, et que, considérée méthodiquement, elle ne saurait être qu'une démonstration *ca-tholique* de la vérité du christianisme. L'ouvrage qui répond à nos vues est encore un postulatum de la science, et voilà pourquoi nous nous sommes borné à reproduire, faute de mieux, les idées du docteur de Drey, bien qu'elles ne répondent plus aux besoins du temps présent.

La théologie dogmatique ne pouvait être traitée dans notre court résumé qu'au seul point de vue de l'enchaînement des questions. Présenter la dialectique rationnelle de chacun des

(1) CLEMENS, *de Scolasticorum sententia philosophiam esse theologiæ ancillam*. Cf. *le Catholique*, ann. 1859, 1<sup>re</sup> livr.

dogmes chrétiens est une entreprise grande et noble, mais que les limites de notre travail ne nous permettaient pas de tenter.

La théologie morale surtout nous a paru susceptible de quelque amélioration dans sa méthode. Il nous a semblé que cette science gagnerait en précision et en intérêt, si elle se retrempait aux sources vives de l'observation intérieure, et si elle mettait à profit les récentes découvertes de la psychologie expérimentale. C'est dans ce but que nous avons emprunté à Ch. Werner un plan de théologie morale, dont un théologien peut tirer le plus grand parti pour les besoins de l'enseignement.

La méthode du droit canonique nous a paru exiger aussi quelques modifications. Non-seulement la partie historique est sacrifiée dans les auteurs modernes à la méthode géométrique et déductive qui règne à peu près exclusivement; mais on commet encore un abus plus grave, en abandonnant l'ordre des Décrétales, et, par conséquent, en détournant plus ou moins de l'étude des sources, qui est seule capable de faire comprendre l'esprit de la législation canonique. Nous avons pensé avec le vénérable Rosshirt, que recommandent à la fois et la haute confiance du Saint-Père et un enseignement de trente-sept ans à l'Université d'Heidelberg, qu'il fallait conserver l'ordre des Décrétales, et faire dans l'exposition de la science une sage combinaison de l'élément dogmatique avec l'élément historique.

Nous avons aussi essayé de présenter une classification des sciences théologiques, en distinguant nettement les divers groupes qu'elles composent et les principales divisions que ces groupes renferment.

Enfin, comme il importait de justifier nos conclusions et de les rendre inattaquables, nous nous sommes appliqué à mettre en lumière le procédé méthodique des plus grands théologiens.



C'est dans ce but que nous avons présenté un résumé consciencieux de la théologie de saint Augustin, recueillie dans toutes les parties de ses ouvrages. La preuve que nous tirons de ces textes ne dépend point de leur arrangement et de leur suite, mais de leur valeur absolue. L'édition citée est celle des Bénédictins. En donnant aussi un résumé de la théologie de saint Thomas d'Aquin, nous avons mis à profit le beau travail publié l'année dernière, à Ratisbonne, par le savant théologien Charles Werner (1).

Persuadé qu'en traitant des matières aussi délicates on ne saurait éviter toute inexactitude, soit dans la pensée, soit dans l'expression, nous nous soumettons d'avance au jugement du Saint-Siège, et nous désavouons absolument tout ce qui pourrait être contraire, d'une manière quelconque, à la doctrine de l'Eglise.

Il ne nous reste plus qu'à répéter, avec Leibnitz, à ceux qui ont un vrai désir de cultiver les sciences théologiques : « La belle harmonie des vérités qu'on envisage tout d'un coup dans un système réglé, satisfait bien plus que la plus agréable musique, et sert surtout à admirer l'Auteur de tous les êtres, qui est la source de la vérité, en quoi consiste le principal usage des sciences (2). »

(1) Pour compléter l'analyse que nous avons donnée du *Traité des lois* de Suarez, à la page 194, nous devons ajouter que l'auteur examine dans les quatre derniers livres quelle est la nature de la coutume, quelles sont les conditions requises pour qu'elle ait force de loi, quelles causes la font exister, quels en sont les effets, et comment elle peut être abrogée. Il traite ensuite du privilège, de ses effets, et des causes qui le font cesser; enfin, de la loi ancienne et de son but, de la loi chrétienne et de la sublimité de ses préceptes.

(2) *Discours touchant la méthode de la certitude, etc.*

ESSAI

SUR

LA MÉTHODE

DANS LES

SCIENCES THÉOLOGIQUES.

---

CHAPITRE PREMIER.

DE LA MÉTHODE DANS LES SCIENCES THÉOLOGIQUES EN GÉNÉRAL.

Les esprits superficiels ou hostiles au christianisme ont souvent confondu l'immuable vérité des dogmes avec les développements que peut recevoir la forme de la doctrine chrétienne. Au moyen de cette confusion, il leur a été facile de formuler ces deux reproches contradictoires, qui ont fait illusion à un certain nombre d'intelligences : « Le catholicisme est immobile, donc il n'a pas la vie ; le catholicisme a varié, donc il n'est point la vérité. » Mais l'Eglise a toujours parfaitement distingué entre les vérités qui sont l'objet de la foi, et la science des vérités de la foi. Les premières viennent de Dieu, reposent sur l'autorité divine, sont la source d'un mérite surnaturel. Elles exigent une adhésion de l'esprit et du cœur qui a toujours été une condition absolue pour plaire à Dieu ; adhésion, qui n'est point méritée par les bonnes œuvres qui la précèdent, mais qui est un don de Dieu purement gratuit et surnaturel, indépendant des temps et des lieux, des méthodes et de leurs progrès.

La science de la foi, au contraire, est un travail de l'esprit humain assisté du secours de la grâce, ayant pour règle et pour garantie l'autorité de l'Eglise ; travail accompli avec des fortunes diverses, présentant des phases successives de déve-



loppement, des temps d'arrêt ou de progrès latent, puis des périodes de splendeur et d'éclat, pendant lesquelles son influence se fait sentir dans toutes les parties de la science.

Il est donc extrêmement important de ne point confondre la foi avec la science, la révélation avec la théologie, l'Eglise avec l'Ecole. Certes, il a paru dans la suite des siècles de grands docteurs, d'éminents théologiens, et pourtant aucun d'eux n'est considéré dans l'Eglise comme ayant posé les limites infranchissables de la science sacrée, ou comme ayant trouvé des solutions satisfaisant à la fois aux questions agitées à leur époque, et aux difficultés que réservait l'avenir.

Dès les premiers temps du christianisme, certains hérétiques avaient nié qu'il y eût une science de la foi. De plus récents ennemis ont recueilli cette négation, et affirmé qu'il n'y avait aucune analogie, aucune conformité, aucun rapport possible entre la raison et la foi. Les uns ont tellement exalté la raison, qu'ils lui ont donné le prétendu droit d'accuser, de juger et de condamner la foi; d'autres, au contraire, ont si fort déprimé la spéculation et la recherche, qu'ils n'ont plus permis aux chrétiens qu'une foi aveugle, insouciant et déraisonnable. L'Eglise a condamné les uns et les autres, en maintenant dans son enseignement les droits de la foi et les droits de la raison, en encourageant la recherche scientifique (1), l'intelligence de la foi, et en travaillant ainsi de tout son pouvoir au développement d'une vraie *science théologique* (2).

Mais s'il y a une science de la foi, cette science doit avoir sa logique et sa méthode, non point, il est vrai, pour démontrer la vérité intrinsèque des dogmes, mais pour légitimer notre adhésion à ce que la foi nous propose. Tous les Pères de l'Eglise ont reconnu l'existence d'une science de la foi, et ont décrit quelques-uns des procédés qu'elle emploie. « La connaissance de la foi, dit saint Thomas, est du ressort de l'entendement. Et si nous ne comprenons pas certaines vérités de l'ordre surnaturel, ce n'est pas que ces vérités soient contraires à la raison,

(1) AUG., *Ep. cxx ad Consent.*, n. 3. Absit ut ideo credamus, ne rationem accipiamus. Cf. *Serm. cccliv de divers.*, n. 6. Ut quid vobis loquimur si melior est ignorantia quam scientia?.... Amate scientiam, sed anteponite caritatem.

(2) THOM., *Summ. th.*, 2<sup>a</sup> 2<sup>æ</sup>, quæst. 1, art. 5. Ex his autem principiis (fidei scilicet et auctoritatibus Scripturæ sacræ) probatur aliquid apud fideles, sicut etiam ex principiis naturaliter notis, probatur aliquid apud omnes. Undè etiam theologia est scientia.

mais parce que l'intelligence en est différée, et ne saurait être que la récompense de la foi (1). » — « Il nous est permis, dit saint Augustin, de nous faire exhiber les lettres de créance de cette ambassade divine, de les examiner; mais lorsque la lumière de la vérité nous aura pénétrés, alors il faut nous soumettre, écouter les divins oracles, et faire taire nos difficultés devant les communications célestes (2). » Ainsi la foi est un don de Dieu (3) qui agit merveilleusement au-dedans de nous, afin que nous croyions (4); elle n'est point le résultat d'une discussion, d'une critique, d'une analyse savante. Toutes ces opérations peuvent être des préliminaires de la foi, mais elles ne la produisent pas; ce sont des raisons persuasives, qui rendent notre adhésion raisonnable, sans attenter à la majesté de la foi (5).

Il y a donc un usage légitime de la raison dans les choses de la foi, et saint Thomas en a tracé les limites avec une netteté admirable, lorsqu'il a dit : « Nous pouvons nous servir de la raison en théologie pour un triple objet : d'abord pour démontrer les préambules de la foi, c'est-à-dire les vérités nécessaires à la science de la foi; telles sont l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme; puis, pour faire comprendre par des comparaisons et des analogies les choses de la foi, ainsi que l'a fait saint Augustin dans son *Traité de la Trinité*; enfin, pour réfuter les objections des adversaires, en montrant, soit la fausseté de ce qu'ils avancent, soit l'impossibilité d'en rien conclure d'opposé à la foi (6). » Saint Thomas signale ensuite

(1) THOM., *Opusc. LXX sup. Boet., de Trinit.*, quæst. 6. *Cognitio etiam fidei maxime pertinet ad intellectum. Non enim eam rationis investigatione accipimus, sed simpliciter acceptione intellectus ei assentimus. Dicimur autem ea non intelligere, in quantum plenam eorum cognitionem intellectus non habet, quod quidem in præmium nobis repromittitur.*

(2) AUG., *De mor. eccles.*, cap. 7, n. 12. *Exhibentur quasi litteræ divinæ legationis; cum autem hæc omnia perlustraverit homo, et veritatis luce afficietur, tunc sese submittat, nec ultra diversæ possunt esse sententiæ; audiantur oracula, et nostræ ratiunculæ divinis submittantur affatibus.*

(3) *Ephes.*, II, 8.

(4) AUG., *De præd. sanct.*, cap. 2, n. 5. *Deus operatur fidem nostram miro modo, dum agit in cordibus nostris ut credamus.*

(5) THOM., *Summ.*, 2<sup>a</sup> 2<sup>e</sup>, quæst. 1, art. 5. *Rationes quæ inducuntur à sanctis ad probandum ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrativæ, sed persuasiones quædam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur.*

(6) THOM., *Opusc. LXX sup. Boet., de Trinit.*, quæst. 2. *In sacra doctrina philosophiâ tripliciter possumus uti; primo ad demonstrandum ea quæ sunt præambula fidei, quæ necessaria sunt in fidei scientiâ, ut ea quæ naturalibus rationibus de Deo probantur, ut : Deum esse, Deum esse unum et hujusmodi*



un certain nombre d'abus, contre lesquels il est important de se tenir en garde. Ainsi, il ne faut point aspirer à une intelligence complète et absolue des vérités de la foi, ce serait une présomption coupable; il ne faut pas s'obstiner à ne croire que ce que la raison peut trouver par elle-même, ce qui est précisément l'erreur du rationalisme moderne; enfin, il faut se contenter d'une mesure de connaissance proportionnée à la portée de nos facultés, sans scruter curieusement et avec inquiétude les choses de Dieu (1).

Ainsi, la première règle que prescrit la logique de la foi, c'est de maintenir intactes et de placer en dehors du débat les vérités révélées elles-mêmes, et de ne point s'écarter du chemin qu'elles tracent (2). Elle prescrit encore à la raison de s'humilier devant Dieu, en commençant son œuvre, de lui demander par une fervente prière la pureté intérieure de l'esprit, la délivrance de l'erreur et des passions, et tous les secours possibles pour l'entendement et la volonté, afin que dès maintenant nous obtenions une intelligence de la foi aussi grande que possible, sauf à jouir dans l'ordre futur et dans la lumière de la gloire de toutes les clartés de la connaissance immédiate.

Puisqu'il y a une science de la foi, et que cette science a sa logique et sa méthode, il faut montrer en peu de mots quel est son point de départ et par quel procédé elle s'empare de son objet.

Le point de départ de toute science ne saurait être qu'une vérité d'évidence immédiate, et en outre, cette vérité ne peut être une pure abstraction; mais il faut qu'elle soit à la fois un fait et un principe, une idée et une réalité. Le problème à

vel de Deo, vel de creaturis, in philosophiâ probata, quæ fides supponit. Secundo, ad notificandum per aliquas similitudines ea quæ sunt fidei, sicut Augustinus, in libris de Trinitate, utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandam Trinitatem. Tertio, ad resistendum his quæ contrâ fidem dicuntur, sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria.

(1) *Id.*, *ibid.* Primo, ex præsumptione, quia scilicet ea quis scrutatur, quasi ea perfecte comprehensurus, et hujus præsumptio arguitur, JOB, XI, etc. Secundo, ex hoc quod in his quæ sunt fidei, ratio præcedit fidem, non fides rationem, dum scilicet aliquis hoc solum vult credere, quod ratione potest invenire, cum debeat esse e converso; tertio, ultrâ modum suæ capacitatis ad divinorum perscrutationem se ingerendo.

(2) AUG., *Epist.* CXX, *ad Consent.*, n. 4. Sumat ergò (christianus) fidei suæ quantam potest intelligentiam, majorem si plus capit, minorem, si minùs : dum tamen ab itinere fidei non recedat, quousque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat.

résoudre nous semble donc pouvoir être traduit dans les termes suivants : parmi les vérités de la foi, en choisir une qui soit le sommaire de toutes les autres, au double point de vue des faits et des idées ; une vérité qui, envisagée comme fait historique, soit le centre, la loi, la seule explication possible de tous les faits religieux de l'humanité, et qui, envisagée au point de vue spéculatif, soit la synthèse logique et l'idée fondamentale de toute la doctrine. De cette manière, en réunissant les deux points de vue, le point de vue historique et le point de vue spéculatif, les faits seront parfaitement expliqués par les doctrines, et les doctrines marcheront constamment appuyées sur les faits ; et dans ce développement parallèle des faits et des idées, qui est l'essence même de tout procédé méthodique, nous verrons la théologie présenter une unité parfaite dans son objet, et une classification des matières aussi simple que naturelle.

Or, selon la doctrine de saint Paul, Jésus-Christ est le sommaire de la foi, et toute la foi est récapitulée en lui (1). L'avènement de Jésus-Christ, ou l'incarnation du Verbe, est le centre historique de tous les faits religieux de l'humanité. Jésus-Christ, promis et attendu dans les temps anciens, Jésus-Christ manifesté au monde, et son ministère continué par l'Eglise dans le cours des siècles, telles sont les deux grandes divisions de l'histoire de la religion parmi les hommes. Ainsi, la réalité historique de Jésus-Christ, sa divinité, l'existence de l'Eglise, faits qui sont entre eux dans une relation nécessaire, et dont le dernier est d'évidence immédiate, tels sont les points qui, méthodiquement considérés, dominant et gouvernent l'étude des faits.

D'un autre côté, si l'on examine quel est l'enchaînement et le lien systématique des vérités de la foi, il est facile de reconnaître que l'idée de Jésus-Christ est l'idée centrale et fondamentale de toute la doctrine chrétienne. Le coup d'œil le plus superficiel nous le fera voir avec la dernière évidence.

Tous les dogmes ont pour objet de nous apprendre ce qu'est Dieu en lui-même, et ce qu'il est par rapport à nous. Et comme l'étude des œuvres de Dieu *ad extra* est le seul moyen pour nous de savoir ce qu'est Dieu en lui-même, il s'ensuit que la connaissance de Dieu est dépendante de la connaissance

(1) *Ephes.*, I, 10.



de ses œuvres. Or, toutes les œuvres de Dieu ont un centre commun, qui est Jésus-Christ. La rédemption préparée dans la création ; la rédemption accomplie par les mystères de la naissance, de la vie et de la mort de Jésus-Christ ; la rédemption appliquée par l'Eglise, jusqu'à la consommation des siècles, telle est la synthèse des dogmes. En la développant, la théologie dogmatique nous apprend à connaître la Trinité adorable, un seul et même Dieu, Père dans la création et la providence, Fils dans la rédemption du genre humain, et Saint-Esprit dans la sanctification du monde.

Toute la morale a pareillement pour centre et pour fondement l'idée de Jésus-Christ. Le Verbe éternel, qui illumine tout homme venant en ce monde, est le principe de toute vie raisonnable, parce qu'il fonde et établit en nous la conscience morale, condition absolue de tout bien et de tout mérite. En outre, le Verbe fait chair nous a mérité par sa mort toutes les grâces et tous les secours nécessaires à la guérison de notre volonté affaiblie par le péché. Enfin, par sa vie, par ses actions, par ses préceptes, il est le modèle de la vertu parfaite, l'idéal le plus élevé de la perfection morale, et ses paroles sont les règles souveraines des devoirs.

Il n'est pas moins évident que l'étude de la discipline ecclésiastique a pour unique base la volonté expresse de Jésus-Christ. Il a tracé lui-même la constitution essentielle et les lois invariables du royaume de Dieu sur la terre. Ainsi, l'autorité, le ministère et la hiérarchie de l'Eglise, la puissance législative, exécutive et judiciaire qu'elle exerce, la réformation de la discipline, et son appropriation aux circonstances variables des temps et des lieux, tels sont les principaux points dont s'occupe le droit canonique, et qui tirent toute leur valeur et leur importance de la volonté de Jésus-Christ.

Ainsi, toute la théologie se rattache à l'idée de Jésus-Christ. C'est cette idée qui en soutient toutes les parties, qui forme l'enchaînement et le lien des matières, qui préside au développement des faits, qui rend seule possible une vraie synthèse de la doctrine, qui est l'alpha et l'oméga, le commencement, le milieu et la fin de toutes choses.

Il nous resterait maintenant à expliquer comment l'esprit humain entre en possession de l'objet de la théologie, c'est-à-dire à montrer quels sont les éléments et les conditions de l'*acte de foi*. Qu'il nous suffise de dire ici d'une manière générale

que cet acte est une adhésion libre, parfaitement raisonnable, fondée dans ses motifs, et tellement conforme à la nature humaine, que la raison en aperçoit clairement l'utilité et la nécessité. La foi perfectionne l'homme comme être raisonnable (1). Elle a pour effet de conserver les éléments de la vie intellectuelle et morale, et d'en élever le niveau. Aucune des vérités qu'elle enseigne n'est tellement au-dessus de la raison, qu'elle demeure sans influence sur la conduite de la vie. Il y a donc, même dans la croyance aux vérités incompréhensibles, un profit réel pour l'intelligence et pour le cœur (2).

Pour compléter ces vues générales sur la méthode dans les sciences théologiques, il est de toute nécessité de déterminer quels sont les rapports de la théologie avec les autres sciences, de montrer quelle est sa véritable place dans l'ordre des connaissances humaines, et quelle importance il faut attacher à la question de méthode.

Tandis que les autres sciences étudient les rapports de l'homme avec le monde visible et l'ordre temporel, la théologie s'occupe des rapports qui nous rattachent au monde invisible et à l'ordre surnaturel. Elle complète donc le domaine des sciences profanes, elle comble une vaste lacune, en conduisant l'esprit à la recherche de certaines vérités auxquelles la raison ne peut atteindre. Elle n'a pas un besoin absolu du secours des autres sciences, qui ne sauraient lui fournir ni sa matière, ni sa forme, et qui sont sous ce rapport ses inférieures et ses servantes (3). Chacune d'elles, il est vrai, a la faculté de s'établir en souveraine sur le terrain qui lui est propre, et de poursuivre son objet par une méthode indépendante de la théologie. Mais comme les rapports les plus élevés contiennent ceux qui le sont moins, et que les rapports dont s'occupe la théologie sont les plus élevés et les plus généraux que l'homme puisse soutenir, il s'ensuit que cette science est un critérium infaillible pour apprécier les résultats généraux des autres sciences et pour contrôler la valeur des découvertes qu'elles proclament. Par conséquent, toute espèce de mouvement scientifique aboutit de près ou de loin à la théologie (4).

(1) CLEM. ALEX., *Strom.*, VIII, 10.

(2) AUG., *Enarr. in Ps.* LX, n. 118.

(3) THOM., *Summ. th.*, 1<sup>a</sup> quæst. 1, art. 5.

(4) THOM., *Opusc.* LXX, quæst. 6, art. 1.



Voilà pourquoi la vocation spéciale de la théologie a été de tout temps de débarrasser le terrain de la science des erreurs qui l'encombraient, de briser les idoles qui profanaient l'entendement humain, de combattre le matérialisme dans les sciences physiques, et le fatalisme dans les sciences morales. Et c'est ainsi que l'Eglise, qui est la gardienne de la saine théologie, exerce indirectement sa juridiction sur tous les domaines de la pensée, contrôle et apprécie avec une sûreté infaillible les résultats généraux des sciences, et malgré la fierté et le dédain momentané de celles-ci, nous montre la théologie relevant la tête après avoir bu l'eau du torrent, et dominant au milieu de ses ennemis.

Cependant la théologie, non point par l'insuffisance de son objet, mais en raison des limites de notre entendement, se sert des autres sciences afin d'arriver à une plus complète manifestation des vérités révélées (1). Elle appelle donc à son aide les sciences mathématiques et physiques pour discuter les faits miraculeux et pour établir la chronologie sacrée ; l'histoire, la philologie, la critique historique, pour l'interprétation des monuments de la révélation ; la philosophie, le droit et la politique, pour les questions qui concernent la méthode et les rapports de l'Eglise avec la société temporelle. Le théologien étudie, comme Moïse et Daniel, la sagesse des Egyptiens et des Chaldéens, pour la convaincre d'impuissance ; comme saint Paul, il tourne en une preuve de la foi une inscription jusqu'alors incomprise ; enfin, comme David, il dépouille de ses armes un superbe Goliath pour en frapper mortellement tout ennemi du peuple de Dieu (2).

Mais, de toutes les sciences auxiliaires de la théologie, il n'en est aucune qui lui rende plus de services que la philosophie. N'est-il pas certain, en effet, que le théologien dépourvu de philosophie est incomplet et peu méthodique, et que d'un autre côté, le philosophe étranger aux matières de la théologie est superficiel et souvent inexact ? De là, par une conséquence inévitable, quand la philosophie et la théologie se séparent, le niveau de l'une et de l'autre doit nécessairement baisser. Dès que la théologie n'est plus renouvelée ni rajeunie dans sa forme par de nouvelles analyses, par de meilleures classi-

(1) THOM., *Summ. th.*, 1, art. 5.

(2) M. CANUS, *De loc. theol.*, lect. VIII, cap. 2.

fications, elle s'arrête, s'immobilise et devient peu à peu étrangère au mouvement des idées; d'un autre côté, quand la philosophie n'est plus guidée et soutenue par la foi, elle flotte incertaine, et, poussée par tout vent de doctrine, elle va sombrer contre les écueils de l'erreur (1).

D'où vient-il que la théologie, qui était l'âme et la vie scientifique du treizième siècle, et qui avait encore au dix-septième une si large part dans les études, soit aujourd'hui sans influence apparente sur la direction des esprits et sur le grand mouvement des sciences? Sans rechercher parmi les causes de ce phénomène celles qui sont étrangères à la théologie, ne peut-on pas en assigner quelques-unes qui dépendent d'elle d'une manière toute spéciale?

Parmi ces dernières, la principale est, à nos yeux, le peu d'attention donnée aux questions de méthode. Il est impossible de le contester, si l'on se représente ce fait capital, que depuis la décadence de la scolastique, et l'inauguration des nouvelles méthodes dans les sciences profanes, aucune marche déterminée, selon des procédés rigoureusement logiques, n'a été appliquée aux matières de la théologie. L'apologétique est à peine fixée sur sa vraie nature, ses limites et son véritable objet. Elle se demande si elle sera une philosophie de la religion, ou une démonstration historique de la révélation, ou les deux à la fois. Elle se demande s'il faut aller de la religion chrétienne à l'Eglise catholique, ou passer d'une démonstration de l'Eglise catholique à la vérité du christianisme. Dans l'exposition des dogmes, ne s'est-on pas borné, en général, à reproduire la théologie positive des Billuart, des Petau, des Thomassin, sans rechercher si le moment actuel ne demandait pas de meilleures analyses et des solutions plus satisfaisantes aux difficultés qui inquiètent les esprits? Qui nierait que la théologie morale ne se soit renfermée trop exclusivement dans les catégories inaugurées par les casuistes, et n'ait aspiré à demeurer une méthode de direction plutôt qu'à devenir une véritable science? Enfin, après les grands changements introduits dans l'établissement extérieur et temporel de l'Eglise, le droit canonique n'a-t-il pas dû à son tour subir des modifications dans ses principales parties, et tenter quelque nouvelle distribution des matières?

(1) *Ephes.*, IV, 14.



Il est évident que les méthodes suivies actuellement dans les sciences théologiques n'ont point ce caractère de précision et d'universalité qui convient si bien à la majesté de leur objet, à l'honneur de l'Eglise et à l'instruction du peuple chrétien. Et pourtant la théologie n'est-elle pas à la fois la plus élevée et la plus populaire de toutes les sciences? N'est-elle pas la seule à laquelle l'humanité tout entière ait travaillé? « Tout ce que le père des hommes, sorti des mains de Dieu, et ses premiers enfants ont livré à la mémoire du genre humain et à la tradition universelle; tout ce que les prophètes et les vrais fils de Dieu, dans tous les temps, ont pu voir et recevoir de Dieu; tout ce que les apôtres du Christ, les martyrs et les Pères ont compris; tout ce que les méditations des solitaires, qui n'aimèrent que la vérité, ont mystérieusement excité dans l'esprit humain; tout ce que les grands ordres religieux, travaillant en commun, comparant, débattant sans cesse leurs travaux, ont développé et précisé; tout ce que les conciles généraux, les premières assemblées qu'ait vues le monde, ont défini; tout ce que les erreurs mises à jour, reconnues et jugées à leurs fruits, dans l'importante histoire des sectes, nous ont ôté d'incertitudes; tout ce que les saints et les saintes, ces sources vives de pure lumière, ont inspiré sans écrire, ni parler; tout cela mis en un, voilà la théologie catholique (1). »

Mais avant de présenter une classification des matières de la théologie et de décrire les procédés spéciaux de ses diverses branches, il faut jeter un coup d'œil sur les trois grandes périodes de son histoire, afin de mieux observer quels ont été les développements et les progrès de sa méthode, et quelle forme lui convient davantage au temps présent. Loin de nous la pensée d'avoir fait des découvertes qui aient échappé aux grands théologiens; mais nous avouons franchement que notre désir le plus ardent est de voir refleurir les sciences théologiques, et que notre unique prétention est de rechercher ce qui pourrait amener un si précieux résultat.

(1) P. GRATRY, *la Logique*.

---

---

## CHAPITRE II.

### COUP D'ŒIL SUR L'HISTOIRE DE LA MÉTHODE DANS LES SCIENCES THÉOLOGIQUES.

Si l'on étudie avec quelque attention l'histoire des sciences théologiques, on voit qu'elles se sont développées de la même manière que les autres sciences, par une suite de travaux et d'efforts destinés à mettre leur objet dans un rapport de plus en plus intime avec l'esprit humain, et par une application de plus en plus heureuse des procédés méthodiques qui sont propres à cet objet. Nous n'entendons nullement exclure l'action providentielle de Dieu sur son Eglise, les secours qu'il lui envoie en temps opportun, la mission de certains hommes, qui exercent une immense influence sur les doctrines de leur époque, et font briller d'un jour tout nouveau la vérité du christianisme. Nous voyons, en effet, les uns s'appliquer à constituer la science théologique, les autres diviser son objet en branches spéciales, d'autres, enfin, s'occuper de la forme de la science, de l'enchaînement des idées, de la dialectique des dogmes ou de la morale.

Notre dessein n'est point de faire l'histoire des sciences théologiques, mais de suivre pas à pas les progrès de leur méthode, en faisant une revue rapide des trois principales époques de l'histoire de l'Eglise jusqu'au temps présent. Nous examinerons donc la méthode qu'ont suivie les Pères et les écrivains ecclésiastiques jusqu'au commencement du moyen-âge, puis la période de la scolastique, et enfin, à partir du seizième siècle, nous conduirons nos recherches jusqu'aux théologiens les plus récents.

#### ARTICLE PREMIER.

*Des progrès de la méthode depuis l'origine du christianisme jusqu'au commencement du moyen-âge.*

La prédication du christianisme n'avait point le caractère d'un enseignement philosophique, et la doctrine chrétienne, enseignée par le Christ et les apôtres, n'était ni un système ni



une opinion d'école. L'Évangile eut dès le début un caractère d'universalité, de simplicité et de force qui convenait à celui qui seul a pu dire : Je suis la voie, la vérité, la vie. Les apôtres s'adressent aux Juifs et aux Gentils; ils affirment contre les Juifs que Jésus est le Messie promis à la nation juive et à l'humanité; ils démontrent aux païens que le culte des idoles est rempli de vanité et d'impiété, que la nature divine est distincte de toute substance créée, et qu'il y a une vie future.

Bien qu'il soit impossible de signaler dans l'enseignement des apôtres aucune différence essentielle, on a pu remarquer que la méthode d'exposer la doctrine chrétienne n'était pas la même chez les divers écrivains du Nouveau-Testament. Ainsi, tandis que saint Pierre et saint Jacques s'appliquent surtout à donner les règles du christianisme pratique, saint Jean et saint Paul, sans omettre de rappeler aux fidèles les devoirs généraux et particuliers de la vie chrétienne, font prédominer davantage le côté spéculatif de la doctrine qu'ils prêchent, et semblent portés à introduire un procédé scientifique. Pour le prouver, il suffit de rappeler soit le prologue de l'évangile de saint Jean, soit le début de l'épître aux Ephésiens.

Le Seigneur avait établi sur l'évidence immédiate de ses œuvres et de ses miracles la vérité et la divinité de sa mission (1). Dans son entretien avec les disciples d'Emmaüs, il avait surtout développé la preuve historique. « Et commençant à Moïse, il passa en revue les prophètes, en interprétant dans toutes les Ecritures ce qui était dit de lui (2). » Nous retrouvons le même procédé dans les discours de saint Pierre, de saint Etienne et de saint Paul, rapportés au livre des Actes (3). Pour établir la divinité de Jésus-Christ, les apôtres en appellent aux prophéties renfermées dans Moïse et dans tous les autres écrivains inspirés, ainsi qu'aux faits miraculeux en si grand nombre dont leurs auditeurs ont été les témoins.

Après eux viennent les Pères apostoliques, c'est-à-dire les écrivains qui suivent immédiatement les auteurs du Nouveau-Testament. Or, si nous envisageons les écrits des Pères aposto-

(1) LUC., VII, 22; JOAN., X, 37, 38.

(2) LUC., XXIV, 27.

(3) Act., II, 22 et seq.; III, 13 et seq.; IV, 10 et seq.; VII, 1-10; X, 33 et seq.; XIII, 16 et seq.; XXVII, 22 et seq.; XXVIII, 23 et seq.

liques au point de vue de la méthode, nous ne trouvons pas encore des œuvres parfaites, tant pour la forme que pour l'enchaînement systématique des idées. Ce qu'il y faut surtout chercher, ce sont les doctrines nouvelles que la prédication chrétienne a jetées dans le monde, et qui doivent exercer une si grande influence sur les mœurs et sur l'art lui-même. La lettre du pape saint Clément aux Corinthiens est un modèle de lettre pastorale. L'épître de saint Barnabé est un fragment de théologie spéculative qui a servi de point de départ à l'interprétation allégorique de l'Écriture sainte selon la méthode des Pères alexandrins. Les deux lettres de saint Clément aux vierges ont frayé la voie aux nombreux traités des moralistes chrétiens sur la virginité. Les épîtres de saint Ignace d'Antioche et de saint Polycarpe, ainsi que l'épître à Diognète, tracent les premiers linéaments de l'apologétique chrétienne, soit contre les hérétiques, soit contre les païens; tandis que le livre du pasteur d'Hermas est un premier essai de théologie morale.

Après les écrits des Pères apostoliques apparaissent les premières apologies. L'apologie, par sa nature, est un ouvrage de circonstance. Elle a souvent changé de forme, selon le caractère des attaques, et ce n'est qu'aux temps modernes que ces attaques, présentées d'une manière très-générale, ont donné naissance à l'*Apologétique*, qui est la science même de l'apologie. Dans la période historique que nous examinons, l'apologie présente trois caractères principaux : d'abord, elle tend à séparer le christianisme du faux judaïsme, et elle est plutôt défensive qu'offensive; puis elle attaque le culte des faux dieux, d'une manière calme et savante dans saint Justin le philosophe, avec plus de vivacité dans Tatien et dans Athénagore, avec une sûreté de méthode et une rigueur de logique inimitables dans Tertullien et Origène. Enfin, sous la plume d'Eusèbe, de saint Athanase, d'Arnobé, de saint Augustin et de Paul Orose, elle présente une forme scientifique parfaite; et après avoir critiqué les faits et les doctrines des adversaires, elle expose correctement la substance des dogmes chrétiens.

Les deux plus remarquables apologies contre les Juifs composées durant la première période, sont les deux ouvrages de saint Justin et de Tertullien (1). L'idée fondamentale des deux apologistes est celle-ci : En Jésus-Christ est apparu le

(1) *Dialogus cum Tryphone* (ann. 136). — *Adversus Judæos* (ann. 199).



vrai Messie. C'est en lui seul, en effet, que les prophéties, les symboles et les figures de l'ancienne loi ont leur entier accomplissement ; le caractère de ses enseignements et de ses actions, la destruction du temple et de la nation des Juifs confirment encore la démonstration. Saint Justin, après avoir comparé les enseignements fondamentaux du christianisme avec ceux du judaïsme, tire cette conclusion, que l'ancienne loi a dû être abrogée devant une loi plus parfaite.

Dans le principe, les Grecs et les Romains considéraient les chrétiens comme une secte juive à laquelle on ne devait que la tolérance et le mépris. Ce ne fut qu'après la guerre de Judée que l'on commença à distinguer entre les juifs et les chrétiens, et que se répandirent contre ces derniers toutes sortes de bruits calomnieux. On les accusa d'athéisme, de crimes honteux et de tous les méfaits dont les auteurs étaient inconnus. Ces accusations appelaient une défense, non point savante et méthodique, mais simple et solide, consistant surtout dans l'exposition de la doctrine, de la vie et des mœurs des chrétiens. Elle avait un caractère plus légal et politique que théologique. Telles devaient être les apologies perdues d'Aristides, de Quadratus, de Miltiade ; telles sont les deux apologies de saint Justin (1), celle d'Athénagore (2) et celle de Tertullien (3). On commence par exposer les enseignements fondamentaux de la religion chrétienne, en les accompagnant d'une courte justification. On rapporte ce qui se passe dans les assemblées des chrétiens, les exhortations qui y sont données, les résultats qu'elles produisent, c'est-à-dire la pratique de toutes les vertus, en particulier, de la douceur, de l'amour des ennemis, de la chasteté, de la constance dans les épreuves, de la fidélité et du dévouement, de l'obéissance aux empereurs et aux puissances établies. On demande de ne point condamner le nom de chrétien, qui n'est pas un crime, mais de punir ceux d'entre les chrétiens qui seraient convaincus de quelque méfait, et d'accorder à tous la protection des lois.

D'après la forme de ces écrits et le soin avec lequel ils sont composés, il est visible qu'ils étaient destinés à intéresser, en faveur des chrétiens, soit les empereurs eux-mêmes, soit les

(1) *Apologia major et minor* (ann. 150).

(2) *Legatio pro christianis* (ann. 177).

(3) *Apologeticus liber* (ann. 200).

hauts dignitaires de l'Etat. Il y avait peut-être encore un autre dessein qui se révèle mieux dans d'autres écrits de la même époque, et qui consistait à concilier les païens éclairés à la cause des chrétiens, en réfutant d'une manière victorieuse les attaques dirigées contre le christianisme, et en critiquant avec vivacité et ironie les doctrines des philosophes et le culte des païens. Tels sont en particulier l'*Oratio ad Græcos*, et la *Cohortatio ad Gentes*, de saint Justin, les trois livres à Autolicus, de Théophile d'Antioche, les deux livres *ad Nationes*, de Tertullien, l'*Octavius*, de Minucius Félix, l'*Oratio ad Græcos*, de Tatien, et l'*Irrisio gentilium philosophorum*, d'Hermias.

Il ne faut point chercher dans ces divers travaux une méthode rigoureuse, car la théologie n'a pas encore revêtu une forme scientifique. C'est pourquoi il n'y a entre eux que des rapports généraux, c'est-à-dire le développement de certains *lieux* apologétiques, que l'on trouve à peu près tous rassemblés dans l'ouvrage de Minucius Félix, dont voici une courte analyse :

« Le premier reproche que l'on fait au christianisme, c'est qu'il est une religion nouvelle; et l'on s'indigne de voir des hommes sans études et sans connaissances littéraires, plongés dans l'ignorance des arts les plus abjects, décider hardiment de la nature et de l'ordre de l'univers, tandis que toutes les écoles des philosophes ont disputé depuis tant de siècles sans pouvoir s'accorder. La nature entière est gouvernée par le hasard, et il est plus prudent de conserver la croyance des anciens, qui est un sûr garant de la vérité. N'a-t-on pas été châtié toutes les fois que le culte des dieux a été négligé, que les augures ont été méprisés, qu'un sacrilège a été commis. Il est temps de s'opposer à une faction infame, proscrire, désespérée, qui choisit ses prosélytes dans la lie du peuple et parmi les femmes; qui cimente une conjuration impie dans des assemblées nocturnes, non par des sacrifices, mais par des sacrilèges que suivent d'horribles festins. Race ennemie de la lumière, se plaisant dans l'obscurité, muette en public, bavarde en secret, méprisant les temples comme des sépulcres, se riant des choses sacrées, blasphémant les dieux, regardant les autres hommes avec une pitié dont eux seuls sont dignes; et, à moitié nus, ne faisant aucun cas des honneurs et de la pourpre des pontifes. »



Tel est, en résumé, le discours de Cécilius, le défenseur zélé du paganisme.

« Tout homme, répond Octavius, par le fait qu'il est doué de la parole et de la raison, doit chercher à connaître sa nature, son origine, sa destinée, et examiner ce que c'est que le monde, s'il est composé d'éléments ou d'atomes, ou plutôt s'il n'a pas été créé, et s'il n'est pas gouverné par un Dieu. Quel homme pourrait croire que le bel ordre de l'univers soit l'œuvre du hasard et non d'une intelligence divine? Tous les anciens philosophes ont d'ailleurs reconnu l'existence d'un seul Dieu. La pluralité des dieux a été introduite par l'influence des démons. Toutes les fables que l'on débite à leur sujet sont aussi absurdes qu'immorales. Les animaux jugent plus sainement de ces dieux que les hommes, lorsqu'ils les rongent, les foulent aux pieds, se perchent sur leurs têtes. Et ce serait à de tels protecteurs que l'empire romain serait redevable de sa grandeur! Il y a des faits en grand nombre qui établissent la vanité des augures, et César, quoiqu'il les eût méprisés, n'en remporta pas moins la victoire. Tous ces bruits calomnieux que l'on répand contre les chrétiens sont des artifices des démons. Il n'y a parmi eux ni incestes, ni viols, ni sacrilèges, ni infanticides. Ils adorent un Dieu invisible, immatériel, partout présent. Une âme droite, une conscience pure, une foi sincère, voilà les seules offrandes qu'il exige. Vivre dans l'innocence, c'est le prier; pratiquer la justice, c'est lui faire des libations; s'abstenir de la fraude, c'est se le rendre propice; sauver un homme du danger, c'est lui immoler la plus belle des victimes. Quant à la croyance à la fin du monde et à la résurrection des morts, elle est admise par les stoiciens, par Pythagore et Platon; la nature elle-même en offre des preuves suffisantes. Enfin, les savants et les poètes établissent que les supplices de l'enfer n'ont ni mesure, ni fin. Les persécutions des chrétiens vous les font prendre en pitié; mais quel plus beau spectacle pour la divinité que de voir un chrétien aux prises avec la douleur, braver les menaces, les supplices, l'appareil de la mort et la cruauté des bourreaux, défendre sa liberté contre les princes et les empereurs, céder à Dieu seul, et triompher, en expirant, du juge qui l'a condamné! Les chrétiens s'abstiennent des plaisirs, des pompes et des spectacles dont ils connaissent l'origine superstitieuse et les attrait corrupteurs; mais ils ne méprisent point la nature

ni ses dons. Modestes, sans inquiétude, pleins de confiance en Dieu, ils vivent dans la contemplation de l'avenir. Leur sagesse ne se reconnaît pas à leurs habits, elle est dans leurs cœurs; ils ne disent pas, mais ils font de grandes choses; ils demandent que la raison soit leur guide, que l'impiété soit confondue, la superstition réprimée, et que la véritable religion triomphe toute seule! »

Ce discours a achevé d'éclairer Cécilius, qui termine l'entretien par ces paroles : « Je reste entièrement d'accord sur le fond de la question; je reconnais une Providence, je crois à un seul Dieu, et je suis persuadé de la vérité de votre religion, qui, dès à présent, est la mienne. »

Cependant, à mesure que les attaques dirigées contre le christianisme prenaient un caractère moins superficiel, l'apologie dut entrer davantage dans l'essence des doctrines, en montrer l'enchaînement, en établir la divinité par les miracles et les prophéties, aborder la critique des monuments de la foi, et défendre l'authenticité des livres sacrés. La méthode suivie à cette époque consistait à comparer, au point de vue des idées religieuses, le paganisme avec le christianisme, et à faire ressortir la supériorité de celui-ci. Telle est la marche de saint Clément d'Alexandrie dans son *Exhortation aux Grecs*, et surtout dans les *Stromates*. Ce dernier écrit est composé selon la manière calme et paisible des philosophes, dans le but de faire voir l'accord qui existe entre les idées fondamentales de la philosophie et de la littérature grecques et le christianisme. Voici à peu près dans quel ordre ces idées sont présentées :

« Le vrai *gnostique*, c'est-à-dire le philosophe chrétien, mène une vie élevée au-dessus du plaisir et de la douleur, de la joie et de la tristesse, de la tentation et de la lutte; au-dessus des vicissitudes et des changements des choses créées. Il recherche le bien pour lui-même et la science pour la vérité. Il est dans une indifférence, ἀπαθής, toute céleste; après avoir mortifié sa chair, il vit selon l'esprit, le bien lui est devenu une heureuse nécessité, et quand même Dieu lui permettrait le péché, il ne le commettrait point. C'est avec raison que Platon a dit : Quiconque contemple les idées, vit comme un dieu parmi les hommes. L'esprit est le lieu des idées, et Dieu est le lieu de l'esprit. La contemplation n'a pas un autre objet que la simple foi, elle n'en altère pas l'essence;



mais en se plaçant à un point de vue plus général, elle plonge son regard dans les profondeurs de la foi. Or, cette connaissance spéculative embrasse, par la révélation donnée en Jésus-Christ, le passé, le présent et l'avenir. Le vrai gnostique comprend tout, car il est le disciple du Fils de Dieu, à qui rien n'est caché. Sa pensée est une prière, ses actions des vertus; il marche dans les sentiers de cette vie avec une gravité douce et sans tristesse, comme un roi, comme un prêtre, comme un prophète, comme un interprète des mystères de l'éternité, comme un médiateur entre Dieu et les hommes. Il est alors une image visible du Logos, une plante céleste née pour contempler le ciel, un symbole divin, qui montre par ses facultés et ses puissances qu'il participe de Dieu d'une manière spirituelle. »

Dans la plupart des apologies de cette époque, cette controverse pacifique est remplacée par une polémique plus vive, destinée à répondre aux attaques passionnées des ennemis du christianisme. Ainsi, Origène écrit huit livres contre le médecin épicurien Celse, dans lesquels il répond aux bruits calomnieux répandus contre les chrétiens. Bien qu'il n'y ait pas de plan bien arrêté dans l'ouvrage d'Origène, on y trouve cependant certaines parties essentielles de l'apologétique, traitées avec bonheur, par exemple, la crédibilité des évangiles, la divinité des miracles de Jésus-Christ, par opposition aux faux miracles des démons, et enfin la conformité de la foi chrétienne avec la raison.

Outre les écrits d'Hippolyte contre le néoplatonicien Porphyre, d'Eusèbe contre Hiéroclès, nous devons mentionner les dix livres de Cyrille d'Alexandrie contre les attaques de Julien l'Apostat. L'auteur commence par affirmer, comme d'autres l'avaient déjà fait, que toute la sagesse des Grecs, depuis Homère jusqu'à Porphyre, provient des Hébreux; il expose ensuite les erreurs du paganisme et les contradictions des philosophes; puis, passant à l'examen de l'histoire de l'Ancien-Testament, il montre la vérité des faits, la sagesse des grands hommes du peuple de Dieu, et la convenance des institutions mosaïques. Enfin, après avoir comparé le mosaïsme avec le christianisme, il termine par les preuves de la divinité de Jésus-Christ. L'ouvrage est écrit sous la forme d'un dialogue; il est à regretter qu'il présente des longueurs, et que la marche des idées soit si souvent interrompue.

Nous devons nous arrêter un peu plus à deux ouvrages d'Eusèbe, aussi remarquables pour le fond que pour la forme, et qui attestent un grand progrès accompli dans l'œuvre de la méthode. Le plan des deux ouvrages nous montre une parfaite unité de dessein. Le premier, la *Præparatio evangelica*, renferme la controverse contre le paganisme, et le second, la *Demonstratio evangelica*, a pour objet l'exposition de la vérité du christianisme.

Dans la préparation évangélique, Eusèbe s'applique d'abord à faire ressortir les erreurs du paganisme contenues soit dans la mythologie vulgaire, soit dans la théologie physique des néoplatoniciens (1). Il attribue au démon l'origine des oracles, de la magie, et la doctrine de la fatalité (2). Il met ensuite en parallèle la philosophie païenne avec la philosophie des Hébreux (3), affirme que les Grecs ont tiré toutes leurs connaissances des barbares, en particulier des Hébreux (4), et que dans les différents points où ils se séparent des dogmes du mosaïsme, ils sont en contradiction les uns avec les autres. Par conséquent, la vraie philosophie est aussi la plus ancienne et la plus rapprochée des origines de la religion. L'ouvrage se termine par la réfutation des principales erreurs contenues dans les doctrines d'Aristote, des stoïciens et des épicuriens (5).

L'apologie du christianisme est présentée de la manière suivante : Après une introduction dans laquelle Eusèbe établit que le judaïsme n'était qu'une religion nationale, tandis que le christianisme doit s'étendre à toute l'humanité, il divise son ouvrage en trois parties. Dans la première, il traite de la personne de Jésus-Christ et la considère d'abord selon la nature humaine. Il prouve que Jésus-Christ est le Messie par l'accomplissement des prophéties, par le caractère des apôtres, et par les miracles renfermés dans le Nouveau-Testament (6). Dans une deuxième partie, il étudie la personne divine du Verbe, ses rapports avec Dieu et avec les créatures, le but et le mode de son incarnation : vérités qui avaient été connues et prédites par les prophètes (7). Enfin, dans une troisième partie, il traite de l'incarnation en particulier, du temps, du lieu et des autres circonstances de ce

(1) *Præp. ev.*, lib. I-III. — (2) *Ib.*, lib. IV-VI. — (3) Lib. VII-IX. — (4) Lib. X-XIII. — (5) Lib. XV. — (6) *Dem. ev.*, lib. I-II. — (7) Lib. III, IV.



mystère, et des particularités de l'histoire de Jésus-Christ (1). La prédication et la rapide propagation du christianisme, qui complétaient cet ouvrage, avaient été traitées dans des livres qui sont malheureusement perdus.

En comparant l'ouvrage d'Eusèbe avec les apologies qui ont précédé ou suivi, il est visible qu'il restera un modèle du genre, et que son auteur peut être considéré comme le père de l'apologétique.

Cependant Eusèbe s'était surtout attaché au côté extérieur et historique de la doctrine chrétienne; il était réservé à saint Athanase de présenter une défense du christianisme tirée de la doctrine elle-même, et basée sur le dogme fondamental de la rédemption. Dans ce but, il commence par combattre la philosophie païenne, qu'il envisage comme un produit de la raison humaine, obscurcie par la chute primitive. Avec l'erreur sont venus l'asservissement au péché, et la nécessité absolue pour l'humanité de se tourner de nouveau vers l'éternelle Raison. La possibilité et la réalisation de ce retour ont pour condition l'incarnation du Verbe. Le Christ est le Verbe fait chair, et comme tel, le maître de la nature, le modèle de toute sainteté, le Sauveur du monde. Tel est le contenu des deux ouvrages de saint Athanase, intitulés : *Discours contre les Gentils*, et *Traité de l'Incarnation*.

Avec le troisième siècle commence cette catégorie d'écrits apologétiques qui ont pour objet de venger le christianisme du reproche de provoquer les malheurs de l'empire. C'est alors qu'Arnobé, saint Augustin et Paul Orose, présentent leurs apologies, dans lesquelles ils considèrent le christianisme sous le point de vue moral et politique. Arnobé commence par dire que les malheurs qui ont fondu sur le nord de l'Afrique, et dont on rend le christianisme responsable, sont l'occasion de son écrit; il se propose un double but : d'abord, de montrer que ce n'est ni l'athéisme des chrétiens, ni les vices qu'on leur reproche injustement, qui ont attiré les maux présents (2). Ensuite, que le châtement de la Providence a une raison suffisante dans les honteuses pratiques de la religion et du culte public et dans l'immoralité qui ravage toutes les parties de l'empire (3). Arnobé n'entre point dans l'analyse du christianisme; car, d'après saint Jérôme, il n'était que catéchumène.

(1) *Dem. ev.*, lib. VI-X. — (2) *Adv. Gent.*, lib. I, II, VI, VII. — (3) *Lib.* III, IV, V.

En se plaçant à un point de vue beaucoup plus élevé, saint Augustin répond, avec une méthode parfaite et une verve inimitable, aux attaques qu'avait provoquées la prise de Rome par Alaric. *La Cité de Dieu* est à la fois le plus étendu, le plus méthodique et le plus original de ses ouvrages. En voici une courte analyse : « La glorieuse cité de Dieu poursuit son pèlerinage à travers le temps et l'impiété, vivant ici-bas de la foi; elle attend par la patience la stabilité du séjour éternel où sa justice sera juge à son tour, et sa sainteté en possession de la paix inaltérable. Mais à côté d'elle il y a la cité terrestre, d'où sortent les ennemis qui attaquent la cité divine. Ces adversaires du nom de Jésus-Christ, ce sont ces mêmes Romains, que les barbares ont épargnés au nom de Jésus-Christ. O superbe ingratitude! ils attribuent aux serviteurs du Christ les malheurs de l'empire; mais soit que l'on examine le côté moral ou le côté de la prospérité temporelle, on se convaincra que la ruine de l'empire romain était inévitable. En effet, n'est-ce point par l'ordre des dieux qu'ont été institués à Rome les jeux scéniques, ces spectacles où la vertu est outragée? Les dieux ont-ils jamais enseigné les préceptes des mœurs et les règles de la vie honnête? Que veulent les misérables serviteurs de ces fausses divinités? Qu'il soit permis de tout faire; que les courtisanes abondent; qu'il y ait partout des palais somptueux, partout de splendides festins; que l'on fête le jeu, la table, le vomitoire, le lupanar; que le théâtre frémissse des clameurs d'une joie dissolue et des émotions de toute volupté cruelle ou infame, et que celui-là soit ennemi public à qui telle félicité déplaît! Les dieux sont indifférents aux mœurs des Romains; ils protègent les crimes des citoyens, ils les autorisent par leurs exemples.

» Quant aux maux de l'ordre temporel, que les païens redoutent plus que les maux de l'âme, les dieux n'en ont détourné aucun. Ils n'ont point empêché le fratricide de Romulus, ni l'enlèvement des Sabines, ni les discordes civiles, ni les invasions des Gaulois, ni les désastres de la seconde guerre punique, ni la ruine de Sagonte, ni la guerre entre Marius et Sylla, ni la défaite de Pompée. Ils sont donc d'une égale impuissance, et pour conjurer les maux, et pour procurer les biens. L'égoïsme et l'orgueil ont été le principe de la domination romaine, les mobiles du patriotisme romain et des vertus de la république. Dans cette multitude de dieux,



on cherche inutilement quels sont ceux à qui les Romains sont redevables de leur grandeur. Est-ce à Volupia qui préside à la volupté, à Libentina qui doit son nom au libertinage, à Vaticanus qui garde les nouveaux-nés, à Cunina qui veille sur leur berceau ? Pour faire l'office de portier on a créé trois dieux : Forculus pour la porte, Cardea pour les gonds, Limentinus pour le seuil. Serait-ce que Forculus est incapable de garder tout ensemble la porte, le seuil et les gonds ?

» Ce ne sont donc point les dieux ni les augures menteurs qui ont produit la grandeur de Rome, mais c'est le seul vrai Dieu, auteur et dispensateur de toute félicité temporelle, et qui donne les royaumes de la terre aux bons et aux méchants. Il y a, en effet, une Providence divine qui gouverne tous les événements de ce monde, et le destin n'est qu'un vain mot. Cette Providence est universelle, et ne supprime point la liberté humaine. Aux vertus tout extérieures des Romains, elle a accordé pour récompense l'empire du monde ; ont-ils sujet de se plaindre de la justice de Dieu ? Elle a élevé la gloire de Constantin et de Théodose, et comblé de prospérités les empereurs chrétiens. Toute la théologie civile et fabuleuse de Varron, aussi bien que la théologie naturelle de Platon, avec ses démons bons et mauvais, n'est qu'un tissu d'absurdités. Le Christ est le seul médiateur possible, le seul auteur de notre justification et de notre délivrance.

» Il est temps de faire connaître la cité de Dieu, opposée à la cité terrestre. Elle a pour fondateur le Christ, par la médiation duquel nous connaissons les mystères de Dieu et les destinées du monde. Or, il nous a appris qu'il n'y a qu'un seul vrai Dieu en trois personnes, que ce Dieu a créé le monde de rien par sa parole, que l'œuvre divine est bonne, et que le mal vient de la volonté perverse des créatures. La chute du premier homme eût précipité tout le genre humain dans la mort éternelle, si la grâce du Rédempteur n'en eût délivré les élus. Ce sont ces derniers qui composent la cité de Dieu, et il est facile de suivre leur histoire sous les patriarches, sous les prophètes et jusqu'à Jésus-Christ. La cité de Dieu a pour principe la charité, pour domaine le temps et l'éternité, pour but la victoire définitive sur la cité terrestre, avec laquelle elle vit ici-bas en de continuelles luttes. Comment en pourrait-il être autrement, car la cité terrestre a pour père le démon, pour but la destruction de l'ordre voulu de Dieu, et elle aura

pour fin l'éternelle damnation qui sera le partage de ses citoyens, tandis que les élus recevront dans le sein de Dieu et dans la vision de son essence une éternelle et ineffable récompense. »

Telle est cette admirable apologie, dont l'analyse la plus complète ne saurait donner qu'une faible idée. Saint Augustin y touche à tous les systèmes philosophiques, à tous les problèmes historiques et politiques, à tous les éléments mis en œuvre dans les précédentes apologies, aux questions de critique concernant la valeur des miracles et des prophéties, à l'exégèse de l'Écriture sainte, en un mot, à toutes les preuves de la divinité du christianisme.

La nécessité où se trouvait l'apologétique de présenter un enchaînement rigoureux et systématique des dogmes, fit naître la théologie *dogmatique*. Les épîtres de saint Paul aux Romains et aux Ephésiens peuvent donner une idée de la méthode que suivait l'Apôtre des nations. Nous ne connaissons rien de plus logiquement enchaîné dans toute sa doctrine, que le début de l'épître aux Ephésiens (1) : « Béni soit Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui nous a comblés dans le Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles pour le ciel. A cet effet, il nous a élus en lui avant la création du monde, par l'amour qu'il nous a porté, afin que nous fussions saints et irrépréhensibles devant ses yeux ; nous ayant prédestinés, selon le bon plaisir de sa volonté, pour nous rendre ses enfants adoptifs par Jésus-Christ, à la louange de la majesté de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables en son Fils bien-aimé, ce Fils dans lequel nous trouvons la rédemption par son sang et la rémission de nos péchés, selon les richesses de sa grâce, qu'il a répandue sur nous avec abondance en nous remplissant d'intelligence et de sagesse ; afin que nous connaissions le mystère de sa volonté, selon le libre décret qu'il a porté en lui-même, pour ordonner, dans la plénitude des temps, la récapitulation de toutes choses en Jésus-Christ, tant ce qui est dans le ciel que ce qui est sur la terre. »

Les vérités de la foi qui avaient été déposées successivement par une suite d'entretiens intimes dans l'intelligence et dans le cœur des apôtres, devaient tendre dès le principe à se con-

(1) Cap. I, 3-11.



denser en une synthèse aussi courte que substantielle, qui fût le signe de l'accord de tous dans les mêmes pensées et dans les mêmes sentiments.

Cette synthèse, appelée encore *Symbole des apôtres*, résume toute la prédication évangélique. Il ne faut pas la considérer comme un produit pur et simple des facultés humaines, mais elle est surtout l'œuvre du Saint-Esprit qui, selon la promesse du Seigneur, doit demeurer avec les apôtres jusqu'à la fin de leur ministère. Il est facile de voir que le symbole contient toute la substance de la foi, et qu'il renferme ce que nous devons croire sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit, un seul vrai Dieu (1).

Nous ne pouvons considérer que comme des essais de théologie dogmatique *les Stromates* de Clément d'Alexandrie, *les Institutions divines* de Lactance, et *le Traité de la vraie Religion* de saint Augustin.

L'ouvrage de Lactance présente une suite et une correction remarquables. L'auteur commence par combattre le culte des faux dieux (2), et prouve que le fondement sur lequel il repose, tels que les oracles, les songes, les faux miracles ont le démon pour principe (3). Il réfute ensuite la fausse philosophie, et montre que la raison est insuffisante pour nous donner la vérité complète (4). La vraie sagesse est identique à la vraie religion établie par le Fils de Dieu (5); de là, comme le paganisme ne saurait produire la véritable vertu, il faut la demander au christianisme (6); lui seul, en effet, peut conduire les hommes au bonheur (7).

On voit que le traité de Lactance contient plutôt les éléments d'une apologie que les diverses parties d'une exposition des dogmes chrétiens.

Le premier ouvrage qui présente une disposition méthodique des matières, et une forme proprement systématique, est le livre d'Origène Περὶ Ἀρχῶν. Ce docteur (185-254) avait depuis longtemps dans l'Eglise d'Orient fait entrer la théologie dans une voie plus scientifique. Il appliqua le premier une nouvelle méthode à la traduction des saintes Ecritures. Les travaux antérieurs étaient plus *parénétiques* qu'exégétiques. Origène y ajouta le commentaire et la critique

(1) AUG., *De Fid. et Symb.* — (2) Lib. I. — (3) Lib. II. — (4) Lib. III. — (5) Lib. IV. — (6) Lib. V et VI. — (7) Lib. VII.\*

des textes. Il apprit à faire servir le sens général d'un écrit à l'intelligence d'un passage difficile. Il rechercha avant tout ce que signifiait la *lettre*, sans négliger toutefois l'esprit qu'elle enveloppe. Mais c'est surtout comme fondateur de la dogmatique qu'Origène doit être étudié. Son livre *des Principes*, envisagé quant au fond et quant à la forme, présente le premier traité connu de théologie dogmatique.

L'auteur commence par établir que la doctrine de l'Eglise est la règle de la foi. Puis, faisant appel à la philosophie, il cherche à montrer l'enchaînement systématique de la doctrine chrétienne. Il expose les dogmes, en examine les fondements, en apporte les preuves, qu'il puise, soit aux sources de la parole de Dieu, soit dans la raison. On pourrait même dire que c'est la philosophie qui domine dans l'œuvre d'Origène. Tous les dogmes n'y sont point analysés, mais il établit de préférence ceux qui avaient été attaqués.

L'ouvrage a quatre livres dans lesquels les matières de la théologie sont disposées selon l'ordre suivant : de Dieu et de l'essence divine; de la Trinité et des esprits (1); du monde, de la créature, de l'action de Dieu dans le monde et du salut du monde (2); de l'homme comme être libre, du rapport de la grâce avec la liberté (3); de l'Ecriture sainte et de la manière de l'exposer (4).

Telles sont les matières développées dans le livre *des Principes*. Bien qu'Origène y ait semé ses principales erreurs, il est juste de reconnaître qu'il y a là un commencement de classification des matières de la théologie dogmatique.

La méthode accomplit un nouveau progrès dans les écrits de saint Athanase (296-373), le plus grand évêque de l'Eglise d'Orient. Renommé dès sa jeunesse, il assista au concile de Nicée, dont il rédigea une partie des décrets, fut élu patriarche d'Alexandrie, et mourut sur son siège après en avoir été cinq fois banni et vingt ans absent.

Il ne faut point rechercher parmi les écrits de saint Athanase un de ces traités composés dans le calme d'une vie studieuse. Son unique pensée est de proscrire l'arianisme; aussi, nul mieux que lui ne présente la dialectique du Verbe de Dieu. Il analyse, il distingue entre les idées avec une logique rigoureuse, et défend avec autant d'éloquence que d'exactitude les éléments de

(1) Lib. I. — (2) Lib. II. — (3) Lib. III. — (4) Lib. IV.



la foi définie à Nicée. Ce choix si judicieux des termes, cette immuable propriété de l'expression dogmatique, conservée au milieu des plus véhémentes apostrophes, appartiennent au génie d'Athanase. C'est sous ce point de vue surtout qu'il contribue au développement de la science théologique, et à l'affermissement de l'unité dans la foi.

Cependant la doctrine d'Arius ne devait point tomber sous les coups d'Athanase; elle pénétra en Occident et y trouva des prosélytes et des adversaires. Au nombre de ces derniers, il faut placer saint Hilaire de Poitiers, surnommé par saint Jérôme *le Rhône de l'éloquence latine*.

Rien n'est comparable sous le rapport des pensées et des sentiments au début de son beau traité *de la Trinité*. Il rend compte en ces termes de la méthode qu'il va suivre :

« J'ai disposé l'ouvrage de manière que la liaison des différents chapitres, leur dépendance réciproque contribue le plus possible à hâter les progrès que les lecteurs doivent espérer pour leur instruction. Je n'ai rien présenté d'incomplet ou de mal digéré. Je n'ai pas voulu qu'on m'accusât de n'offrir qu'un amas irrégulier de matières réunies sans ordre, dont l'incohérence ne produirait qu'un bruit discordant. Mais comme il n'est pas possible de monter au haut d'un édifice sans parcourir tous les degrés inférieurs, j'ai pris soin d'aplanir le chemin difficile que doit suivre l'intelligence, non pas en taillant des degrés dans le roc, mais en abaissant peu à peu les pentes, de manière que le voyageur engagé sur mes pas avançât sans s'apercevoir qu'il gravit une montagne escarpée. »

Le premier livre renferme le début et le plan général de l'ouvrage; voici comment saint Hilaire en disposait le contenu :

« Après avoir démontré en peu de mots le sens des termes Père, Fils et Saint-Esprit, et l'existence de la Trinité, je fais faire un pas de plus à la matière dans le troisième livre. J'explique, autant qu'il sera possible, cette parole du Seigneur : Je suis dans mon Père, et mon Père est en moi, et j'établis que l'on peut raisonnablement avoir l'intelligence de la puissance divine. Dans le quatrième livre, j'aborde la grande question des hérésies, et j'ai soin de m'y montrer pur de toutes les souillures dont la foi de l'Eglise a été flétrie. Je réponds aux hérétiques dans le cinquième livre, en suivant l'ordre de

leur profession de foi. Le sixième livre découvre toute la fraude et l'astuce des hérétiques, leurs explications sans clarté, leurs termes ambigus, leurs dénégations. Dans le septième, après que les ennemis de la foi sont ainsi écartés, la démonstration suit une marche plus rigoureuse. Le huitième est consacré tout entier à la question de l'unité de Dieu ; j'y établis que de la génération du Verbe, il ne faut pas conclure à l'existence de plusieurs dieux. Dans le neuvième livre, je réfute tout ce dont les hérétiques ont fait usage pour nier que Notre-Seigneur Jésus-Christ soit Dieu et homme tout ensemble. Le dixième suit le même ordre que le symbole de la foi, et comme certains hérétiques n'ont pas craint d'emprunter à la passion de Notre-Seigneur des raisons pour abaisser en lui la nature divine, j'ai dû prouver qu'ils sont dans une erreur grossière, et que toutes les paroles et les actions du Seigneur font éclater sa perfection, sa souveraine majesté. J'ajoute dans le onzième livre que le Verbe s'étant fait homme, a connu toutes les douleurs de notre chair ; qu'il est monté comme homme pour être glorifié comme Dieu, vers notre Dieu et notre Père. J'ai enseigné enfin tout ce qui est conforme à la doctrine des apôtres, touchant la foi au Saint-Esprit, cet Esprit qui est le gage de l'immortalité, et qui partage avec Dieu l'incorruptibilité d'une nature divine. »

Dans ce traité, saint Hilaire a essayé une classification des matières de la théologie dogmatique ; il pose des définitions, raisonne par analogie, et mêle abondamment la philosophie à la théologie.

La controverse ardente contre les Ariens soutenue par saint Athanase et saint Hilaire, semble s'adoucir dans les écrits de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze. Ce dernier est plutôt un orateur et un poète qu'un dialecticien ; nous n'avons donc pas à nous en occuper au point de vue de la méthode. Quant à saint Basile (329-379), devenu évêque de Césarée, il s'appliqua surtout à instruire son peuple en exposant les merveilles de la création. C'est le sujet des homélies qui composent l'*Hexaméron*. Cet ouvrage est une suite de neuf discours, dans lesquels saint Basile traite de l'origine des choses, de la nature du mal, du firmament, de la mer et des productions de la terre, de la conservation des espèces dans les végétaux, des astres, des reptiles, des volatiles et des amphibiens, et enfin des animaux terrestres. Sans doute, il y a bien des erreurs



dans la physique de saint Basile, mais elles sont communes à toute l'antiquité, et n'engagent nullement la foi de l'Eglise. Quant à son plan, il est le même que celui de l'auteur de la Genèse.

Le frère de saint Basile, saint Grégoire de Nysse (332-396), laisse beaucoup plus apercevoir dans ses ouvrages l'influence de la lecture des philosophes. Son *Traité de la formation de l'homme* contient de beaux développements sur l'excellence de la nature raisonnable, sur la spiritualité de l'âme et sur la résurrection du corps. Sa *grande Catéchèse* est un essai de théologie dogmatique dans lequel prédomine l'élément philosophique. L'auteur y traite de la sainte Trinité, de la création et de la nature du mal, de la possibilité de l'incarnation, de ses causes, de sa convenance avec les divers attributs divins, de la rédemption du monde par la mort de Jésus-Christ, du sacrement de Baptême et de l'Eucharistie, au sujet de laquelle il donne les témoignages les plus explicites, enfin de la résurrection finale.

Saint Jean Chrysostôme ne nous fournit point dans ses homélies cette méthode puissante, ce raisonnement profond et serré, cet ordre régulier, ces divisions subtiles, exactement suivies, que l'on trouve dans Bourdaloue. Il est plus moraliste que dialecticien, il a plus d'ardeur que de logique, et plus d'images que d'arguments.

Si de l'Orient nous passons en Occident, nous ne rencontrons que de faibles traces d'un procédé méthodique dans les œuvres dogmatiques de saint Irénée, de saint Cyprien, de saint Ambroise et de saint Jérôme.

Autant il serait absurde de considérer la doctrine de l'Eglise ou même la théologie comme un produit de la philosophie, autant il est contraire à la vérité de nier l'influence des doctrines philosophiques sur la forme de l'enseignement théologique. Qu'il suffise de rappeler que le platonisme domine pendant l'époque des Pères, et l'aristotélisme pendant le moyen-âge. La philosophie de Platon apprit à formuler la doctrine chrétienne sous un certain nombre d'idées générales, qui sont le fond de la métaphysique chrétienne, tandis que l'étude d'Aristote servit à ordonner en un enchaînement systématique les dogmes chrétiens. Aristote n'était pas en faveur chez les Pères de l'Eglise; d'abord, parce qu'il avait enseigné des erreurs matérielles, telles que l'éternité du monde

et la mortalité de l'âme; puis, parce qu'il fournissait des armes aux hérétiques, et favorisait l'erreur d'Eunomius, que l'on peut considérer comme le précurseur des nominalistes; enfin, parce que les Pères Alexandrins avaient une préférence marquée pour Platon. Voilà pourquoi saint Justin (1), saint Irénée (2), Tertullien (3), Clément d'Alexandrie (4), Origène (5), saint Athanase (6), saint Basile (7), saint Chrysostôme (8), saint Jérôme (9) et saint Ambroise (10), se prononcent plus ou moins explicitement contre Aristote. Saint Augustin est platonicien, mais il attache un si grand prix à la dialectique, qu'il exalte le génie d'Aristote (11), et passe aux yeux du moyen-âge pour avoir traduit les *Catégories* de ce philosophe.

Saint Augustin (354-430) est donc, à proprement parler, le fondateur d'une théologie systématique dans l'Occident. Personne n'a porté autant de sensibilité, d'imagination et d'éloquence dans les matières métaphysiques et mystiques, où l'exactitude est si nécessaire. Aucun avant lui n'avait combattu la philosophie païenne, les erreurs des épicuriens, des stoïciens, des fatalistes, avec une méthode aussi rigoureuse et avec une aussi grande force de dialectique. Il déploya tout l'essor de son génie contre le manichéisme, le pélagianisme et les donatistes. Il combattit l'émanatisme oriental, les superstitions astrologiques, le faux mysticisme des néoplatoniciens, et fonda la métaphysique chrétienne (12), ainsi que la psychologie expérimentale. Leibnitz, dans la préface de sa *Théodicée*, reconnaît que saint Augustin est un étonnant génie. Le savant théologien Staudenmayer, qui avait fait une si profonde étude des Pères, affirme que saint Augustin est le plus grand de tous, soit que l'on considère la profondeur de l'intelligence, ou la chaleur du sentiment, ou la puissance de la volonté (13). C'est lui qui est, à proprement parler, le père de la méthode dans les sciences théologiques, qui en a le premier aperçu les divers procédés, et qui a établi la science sur une base inébranlable.

Nous n'irons pas chercher dans *le Traité de la vraie Religion*,

(1) *Dialog. cum Tryphon.*, cap. 2. — (2) *Adv. hæres.*, II, cap. 7. — (3) *Præscript.*, cap. 7. — (4) *Cohort. ad Gent.*; *Strom.*, V. — (5) *Cont. Cels.*, lib. I et II. — (6) *Adv. Maced. dial.*, II. — (7) *Cont. Eunom.*, I, n. 8. — (8) *Hom. III in Rom.*, I. — (9) *Cont. Pelag. ep.* LXII. — (10) *Offic.*, lib. I. — (11) *De Civ. Dei*, lib. VIII, cap. 12 : Aristoteles, vir excellentis ingenii, eloquio Platoni quidem impar, sed multos facile superans. — (12) V. COUSIN, *du Vrai, du Beau et du Bien*, 4<sup>e</sup> leçon. — (13) STAUDENMAYER, *Jean Scot Erig.*, 1<sup>re</sup> part., p. 274.



le plan d'une théologie dogmatique, ni dans *le Traité des Mœurs de l'Eglise catholique* un système de morale chrétienne; nous préférons donner ici une idée complète de la théologie de saint Augustin, en l'extrayant *textuellement* de l'ensemble de ses œuvres. Il est tout-à-fait conforme à notre dessein, ainsi qu'à la doctrine du saint Docteur, d'examiner successivement les rapports de la raison avec la foi, la doctrine spéculative ou les dogmes, et la doctrine pratique ou la morale.

### § I<sup>er</sup>. — *Rapports de la raison avec la foi.*

La vérité existe, et l'esprit humain peut la connaître (1). La négation persistante de la vérité n'est autre chose qu'une affirmation de son existence; car, nier la vérité, c'est admettre comme vrai qu'il n'y a rien de vrai, c'est user de la raison, qui est l'organe de la vérité (2). L'esprit humain a conscience de lui-même, car il sait qu'il pense (3), et rien ne lui est plus présent que sa propre réalité (4). Si notre esprit est raisonnable, c'est qu'il participe de l'intelligence divine (5).

En effet, Dieu est directement et immédiatement présent à la raison, et aucune créature ne s'interpose entre notre esprit et cette lumière intérieure par laquelle nous le connaissons (6). Et voilà pourquoi nous connaissons non-seulement les choses extérieures, distinctes de l'esprit, mais encore la vérité, la sagesse, la beauté, l'ordre, la béatitude (7), et l'Etre infini lui-même dont nous démontrons l'existence. Et pourtant cette raison que Dieu a donnée aux hommes, n'est pas telle qu'elle ne se puisse obscurcir (8). Elle a donc besoin d'être purifiée, afin qu'elle voie la vérité et s'y attache invariablement (9). Or, nous serions incapables d'opérer cette purification sans le secours et l'exemple de la sagesse divine elle-même (10). C'est en vain que les philosophes y ont travaillé; ils n'ont pu ni résoudre les grands problèmes de la destinée humaine, ni tracer les règles de la bonne vie (11). Leurs enseignements sont contradictoires (12) et dépourvus d'autorité (13). Il fallait donc

(1) *Cont. Acad.*, III, cap. 10, n. 13. — (2) *De ver. Rel.*, cap. 39. — (3) *Solil.*, II, cap. 1. — (4) *De Trinit.*, lib. X, cap. 7, n. 10. — (5) *Ibid.*, lib. XII, cap. 15. — (6) *De ver. Rel.*, c. 52. — (7) *De Trin.*, lib. X, c. 10; *Lib. arb.*, lib. II, c. 3, n. 9. — (8) *Cont. Acad.*, lib. II, c. 5, n. 12. — (9) *De Doct. christ.*, lib. III, c. 10, n. 11. — (10) *Ibid.* — (11) *De nat. et grat. cont. Pelag.*, c. 40, n. 47. — (12) *De ver. Rel.*, cap. 1. — (13) *Ibid.*, cap. 4.

que la Vérité même enseignât le genre humain, et lui persuadât de croire des choses qu'il ne pouvait encore comprendre (1).

La foi nous est d'ailleurs indispensable, elle précède la science, elle en est une condition, car le Prophète a dit : Si vous ne croyez, vous ne comprendrez pas (2). Cette foi est un acte d'entendement, car, quiconque croit, pense ; il pense en croyant, et croit en pensant (3). Mais cette foi naturelle est sujette à l'erreur (4) ; il fallait qu'elle fût garantie par le Christ lui-même, par le Siège des apôtres, par la citadelle de l'Eglise, et qu'elle fût revêtue d'une armure invincible par de pieux docteurs et par des hommes vraiment spirituels (5). Le principe de cette foi c'est Dieu, qui nous touche extérieurement par quelque signe, et qui nous émeut intérieurement par sa grâce, afin que nous répondions à son appel ; car nul ne peut croire s'il n'est appelé, c'est-à-dire s'il n'est touché par quelque signe réel (6).

Nous répondons librement à cette divine vocation. Celui qui croit s'approche, celui qui refuse de croire se retire. L'âme ne se meut point par les pieds, mais par les affections (7). La foi n'est point aveugle, mais elle a des yeux, en quelque sorte, par lesquels elle voit la vérité des choses qu'elle croit, bien qu'elle sache très-certainement qu'elle ne les comprend pas encore (8). Elle est fondée sur les miracles qu'a opérés le Christ (9), sur l'accomplissement des prophéties qui concernaient sa naissance, sa vie, ses paroles, ses actions, sa passion, sa mort, sa résurrection, son ascension (10) ; sur la suite admirable de la révélation, sur l'enchaînement des faits, sur l'histoire du passé garantie par le spectacle des faits présents (11) ; sur la conversion du monde entier : fait si étonnant qu'il doit ébranler le plus insensible et le plus rebelle (12). Un homme de bonne foi est donc légitimement retenu dans le sein de l'Eglise, lorsqu'il considère le consentement de tous les peuples et de toutes les nations, une autorité commencée par les miracles, entretenue par l'espérance, augmentée par la charité, affermie par l'antiquité ; lorsqu'il voit le Siège de l'apôtre Pierre,

(1) *Ep. cxviii ad Diosc.*, cap. 5, n. 32. — (2) *Tract. xxxvi in Joan.*, n. 7. — (3) *De Præd. sanct.*, c. 2, n. 5. — (4) *De Util. cred.*, c. 11, n. 25. — (5) *Ep. cxx ad Consent.*, n. 32. — (6) *De div. quæst. ad Simpl.*, lib. 1, quæst. 2, n. 21. — (7) *Tract. xlviii in Joan.*, n. 3. — (8) *Ep. cxx ad Consent.*, cap. 2, n. 8. — (9) *De ver. Relig.*, cap. 16, n. 31. — (10) *Ep. cxxxviii ad Volus.*, cap. 4, n. 16. — (11) *Ibid.*, cap. 4, n. 15. — (12) *De fid. rerum quæ non vid.*, cap. 7, n. 10 ; cf. *De Civ. Dei*, lib. xxii, cap. 5.



auquel le Seigneur, après sa résurrection a confié, la garde de son troupeau; enfin lorsqu'il réfléchit que cette Eglise, au milieu d'un si grand nombre d'hérésies, a seule conservé le nom de *catholique* (1).

Cette foi comprend toutes les choses que nous pouvons savoir, dans la condition présente, sur l'origine, la suite et la fin de toutes choses; elle nous apprend à connaître le Père, le Fils, le Saint-Esprit, un seul vrai Dieu (2). Elle renferme des choses éternelles qui ne sauraient être comprises par des hommes charnels, des choses qui ont eu lieu dans le temps passé, et des choses futures que la divine Providence doit opérer pour le salut des hommes (3). Ces enseignements sont contenus dans les saintes Ecritures, que quelques hérétiques rejettent sans pouvoir prouver qu'elles ont été altérées (4). Il est nécessaire de consulter aussi la tradition apostolique (5). Sur toutes les questions de foi, il faut tellement écouter l'Eglise, que l'on ne croirait pas à l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise n'entraînait notre complète adhésion (6). La foi est enseignée par voie d'autorité (7); et les hérétiques se sont trompés dans tous les temps en voulant aller de la science à la foi. En méprisant ce degré si utile et si nécessaire de la foi, ils sont arrivés à n'avoir plus la science elle-même (8).

Or, voici la marche que l'on suit dans l'enseignement de la foi. On propose les motifs de crédibilité des mystères et des divines Ecritures, motifs que chacun peut examiner et critiquer; on exhibe les lettres de créance, et quand un homme a considéré toutes ces choses et qu'il est éclairé par la lumière de l'évidence, alors qu'il se soumette, qu'il n'ait plus d'opinions divergentes, qu'il écoute les oracles et fasse taire ses petites raisons devant les communications divines (9). Mais en croyant on aime, en croyant on espère, en croyant on va directement à Dieu (10), on parvient à cette connaissance qui est accordée aux parfaits et aux saints, à cette beauté ineffable dont la pleine vision donne la souveraine béatitude (11).

De là il ne saurait y avoir opposition ni contradiction entre

(1) *Cont. epist. Manich.*, cap. 4, n. 5. — (2) *De Fid. et Symb. ad Catech.*; cf. *Enchirid. ad Laurent.* — (3) *Tract. XLVIII in Joan.*, n. 3. — (4) *De Util. cred.*, cap. 3. — (5) *De Bapt. cont. Donat.*, lib. IV, cap. 24; cf. *ibid.*, lib. V, cap. 26, n. 37. — (6) *Cont. ep. Manich.*, cap. 6. — (7) *De Mor. Eccl.*, lib. I, c. 2; cf. *De Util. cred.*, cap. 17, n. 35. — (8) *Enarr. in Ps. VIII*, n. 6. — (9) *De Mor. Eccl.*, cap. 7, n. 12. — (10) *Tract. XXIX in Joan.*; cf. *Enchirid.*, cap. 21. — (11) *Ibid.*, cap. 4.

la philosophie et la religion, entre la science et la foi (1). Se pourrait-il que Dieu hâisse en nous ce par quoi nous l'emportons sur les autres animaux (2)? Notre esprit est appelé une intelligence, faculté que n'ont point les animaux, et qu'il est de notre devoir de cultiver; car quiconque la néglige ou la dégrade est averti par ce mot du Prophète : Ne vous rendez pas semblable au cheval et au mulet, qui sont dépourvus d'intelligence (3). Loin de nous d'embrasser la foi, pour ne point recevoir de raison ou pour n'en point rechercher (4)! Il faut regarder comme coupables de négligence ceux qui, après avoir été affermis dans la foi, ne s'inquiètent plus de comprendre ce qu'ils croient, et nous ne devons pas tellement nous en rapporter à l'autorité, même la plus respectable, que nous n'ayons plus aucun souci de la recherche de la vérité (5).

Mais, me dira-t-on, la science enfle, selon la parole de l'Apôtre, il faut donc la fuir et préférer ne rien savoir plutôt que d'être enflé d'orgueil. Si cela était vrai, pourquoi vous entretiendrais-je? pourquoi discuterais-je devant vous? pourquoi ferais-je ces distinctions? Aimez la science, mais préférez la charité (6).

Voici donc le vrai rapport de la foi à la science : la foi dans l'ordre présent commence la connaissance, et cette connaissance ne sera complète qu'après cette vie, quand nous verrons face à face (7). Nous sommes inquiets actuellement, parce que nous n'avons qu'une science partielle; nous devons donc prier Dieu très-dévotement, afin qu'il nous ouvre l'intelligence (8), et que nous comprenions notre foi, autant que cela nous est possible, pourvu qu'avant de parvenir à la pleine connaissance, nous ne nous écartions pas du sentier de la foi (9).

Nous ne devons donc point nous révolter contre les mystères, mais avouer que Dieu peut plus qu'il ne nous est donné de comprendre (10). Nous ne devons point non plus rejeter les Ecritures en raison de leur obscurité; car elles contiennent une sagesse si profonde, que les hommes les plus âgés, les plus pénétrants, les plus enflammés du désir d'apprendre, peuvent s'appliquer cette parole de la même Ecriture : Quand on aura

(1) *De ver. Relig.*, cap. 5, n. 8. — (2) *Epist. CXX ad Consent.*, n. 2 et seq. — (3) *Enarr. in Ps. XLVIII.* — (4) *Epist. CXX ad Consent.*, n. 3. — (5) *De Lib. arb.*, lib. II, cap. 2, n. 25. — (6) *Serm. CXLV de div.*, n. 6. — (7) *De Trinit.*, lib. IX, cap. 1. — (8) *Ibid.*, lib. VIII, *proem.* — (9) *Epist. CXX ad Consent.*, n. 4. — (10) *Ep. CXVII ad Volus.*, n. 9.



atteint la perfection, on ne fera que commencer (1). Si l'on nous apporte une raison contraire à l'autorité des saintes Écritures, quelque subtile qu'elle soit, elle nous trompe certainement par une apparence de vérité, et ne saurait être vraie. Réciproquement, si quelqu'un opposait à une proposition évidente et indubitable certains textes des saintes Écritures, il prouverait qu'il n'entend pas ces textes, et qu'il met en opposition avec la vérité, non point le sens des Écritures, mais le sens qu'il leur attribue (2). Nous ne devons donc pas nous efforcer d'amener à notre sens les textes des saintes Écritures, mais faire en sorte que le sens de ces mêmes Écritures soit le nôtre (3), et nous devrions plutôt douter de notre propre existence que de la vérité des choses que nous savons révélées de Dieu (4).

Or, nous pouvons démontrer aux incrédules, non-seulement qu'il n'est pas insensé de croire, mais encore leur prouver qu'il est insensé de ne pas croire (5). En effet, parmi les choses que nous croyons, il en est que nous pouvons établir avec une entière certitude, il en est d'autres dont nous n'apercevons que la possibilité et la convenance parfaite, de sorte que nous devons plaindre ceux qui les rejettent (6). L'autorité nous ouvre la porte de la foi, mais jamais la raison n'abandonne l'autorité, lorsque nous considérons à qui nous donnons notre foi (7). La forme même de la doctrine, tantôt entièrement évidente, tantôt appropriée à un enseignement complet, par des figures tirées, soit des paroles, soit des faits, ne remplit-elle pas toutes les conditions d'une science (8)? Nous pouvons ainsi arriver à l'intelligence de notre foi, intelligence bien préférable au seul désir de comprendre (9), et à plus forte raison à l'indifférence (10).

La foi et la raison se prêtent donc un mutuel appui; car la science produit, nourrit, défend et fortifie la foi (11); et d'un autre côté, la foi guérit l'entendement et en agrandit la portée (12). Il y a donc profit pour notre entendement à croire pour comprendre, et profit pour notre foi à comprendre ce que nous croyons; et ainsi, en comprenant toujours davantage,

(1) *Ep. cxvii, ad Volus.*, n. 3. — (2) *Ep. cxliiii ad Marcellin.* — (3) *De Gen. ad litt.*, lib. I, cap. 18. — (4) *Conf.*, lib. vii, cap. 10. — (5) *De Lib. arb.*, lib. iii, cap. 21, n. 60. — (6) *De ver. Relig.*, cap. 10, n. 20. — (7) *Ibid.*, cap. 8, n. 4. — (8) *Ibid.*, cap. 17, n. 33. — (9) *Ep. cxx ad Consent.*, cap. 2, n. 8. — (10) *Ibid.*, loc. cit. — (11) *De Trin.*, lib. xiv. — (12) *Enchir. in Ps. cxviii.*

notre esprit s'élève et se développe. Mais ce résultat n'est point obtenu par nos seules forces naturelles, il le faut attribuer à un don et à un secours de Dieu (1).

Autre chose, en effet, est de savoir purement et simplement ce qu'il faut croire pour arriver à la vie éternelle, et autre chose, de savoir comment cette foi est le soutien des fidèles, et peut être défendue contre les impies (2). Notre recherche ne doit point sortir des bornes de la foi catholique, dont il faut commencer par donner un court exposé.

Dieu, le Père tout-puissant, a tiré du néant et ordonné toutes les créatures par son Fils unique, sa sagesse et sa force, qui lui est consubstantiel et coéternel, en union avec le Saint-Esprit, qui lui est pareillement coéternel et consubstantiel. Cette Trinité est un seul Dieu, qui a fait et créé tout ce qui existe, et les purs esprits, et les corps, et les choses invisibles et les choses visibles. Ces créatures ne sont point de la substance de Dieu, mais elles sont tirées du néant. Il est donc impie de dire ou de croire que les créatures sont consubstantielles ou coéternelles à Dieu. Tout ce que Dieu a fait est très-bon. Le mal ne vient pas de la nature, mais tout ce qui est mal est ou le péché ou la peine du péché. Et le péché n'est rien autre chose qu'un consentement de notre volonté libre, donné à une chose que la justice défend. Nous devons donc nous abstenir, non point des choses créées, mais de leur usage illégitime. Or, l'usage des choses est légitime quand l'âme demeure dans la loi divine, est soumise à Dieu seul avec un parfait amour, et tourne à son service toutes les créatures inférieures, sans passion et sans excès, c'est-à-dire, selon le précepte de Dieu. La peine du péché consiste en ce que les créatures révoltées contre l'âme, lui causent de la douleur, parce qu'elle s'est révoltée contre Dieu. Mais l'homme déchu a été régénéré par Jésus-Christ Notre-Seigneur, lorsque l'ineffable et immuable Sagesse de Dieu a daigné prendre une nature humaine entière et complète, naître du Saint-Esprit et de la vierge Marie, être crucifiée, ensevelie, ressusciter et monter au ciel, d'où elle viendra à la fin des siècles pour juger les vivants et les morts, et pour la résurrection future. Le Saint-Esprit a été donné aux fidèles qui croient en Jésus-Christ. C'est lui qui a fondé notre mère la sainte Eglise, appelée

(1) *Serm.* XVIII, n. 3. — (2) *De Trinit.*, lib. XIV, cap. 1, 2, 3.



catholique, parce qu'elle est parfaite de toute manière, parce qu'elle n'est défectueuse en aucun point, et qu'elle est répandue par tout l'univers. A ceux qui font pénitence, le péché est remis, et nous avons la promesse de la vie éternelle et du royaume des cieux (1).

## § II. — *Des dogmes chrétiens.*

Nous ne connaissons pas Dieu comme une vérité mathématique ou comme une notion quelconque de la raison, car il est plutôt la lumière qui illumine tous les objets de notre entendement que l'un quelconque des objets qui y sont contenus (2). Dieu est immédiatement présent à nos esprits, et aucune créature ne s'interpose entre lui et nous (3). Et pourtant que pouvons-nous affirmer de lui qui soit juste et exact (4)? Ne savons-nous pas plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est (5)?

Nous pouvons d'abord dire qu'il est la première vérité, le principe par lequel est vrai tout ce qui est vrai (6). En effet, nous connaissons dans notre entendement des vérités immuables et éternelles, telles que celles qui concernent les nombres; or, qui pourrait nier l'existence d'une vérité immuable, contenant immuablement tout ce qui est vrai : vérité qui n'est ni la mienne, ni la vôtre, ni celle d'aucun homme en particulier, mais qui est présente et donnée en commun à tous ceux qui voient des vérités immuables : lumière merveilleusement secrète et publique tout à la fois? Pensez-vous que cette vérité soit égale ou inférieure à notre esprit? Si elle lui était inférieure, elle ne serait point la règle, mais l'objet de nos jugements; tels sont les corps que nous concevons autrement qu'ils ne sont, tel est même notre esprit que nous pouvons concevoir avec des facultés plus parfaites. Tandis que c'est d'après les règles essentielles de cette vérité que nous jugeons communément, sans pouvoir les penser autrement qu'elles ne sont. D'un autre côté, si cette vérité était égale à notre esprit, elle serait contingente et variable comme lui; il reste donc qu'elle lui soit supérieure, c'est-à-dire qu'elle soit Dieu lui-même (7).

(1) *De Gen. ad litt.*, cap. 1, n. 2, 3, 4. — (2) *Solil.*, I, n. 11; cf. *De Gen. ad litt.*, cap. 31, n. 59. — (3) *De Mus.*, lib. VI, cap. 1; cf. *Retract.*, lib. I, c. 44. — (4) *De Trinit.*, lib. V, cap. 11. — (5) *De Ord.*, lib. II, cap. 44. — (6) *Solil.*, lib. I, cap. 3; cf. *De Quant. anim.*, 77; *De ver. Relig.*, n. 113; *Conf.*, lib. I, cap. 2. — (7) *De Lib. arb.*, lib. II, cap. 6; cf. *ibid.*, cap. 15.

Mais Dieu n'est pas seulement la souveraine vérité, il est encore l'Etre premier, ou mieux la cause première. En effet, les créatures sont imparfaites, changeantes, variables, et nous forcent à remonter à leur auteur, car nous ne saurions nous reposer dans leur imperfection (1). D'ailleurs, le monde porte l'empreinte de la beauté. Voyez le ciel, la terre, la mer, et toutes les espèces d'animaux et de plantes; voyez surtout le corps humain, et admirez comment dans ces diverses parties de la nature règnent les proportions et les nombres. Or, si vous voulez voir le nombre parfait, entrez jusque dans l'esprit de l'ouvrier, afin d'y contempler le nombre éternel; et la sagesse elle-même brillera à vos yeux, du fond de la demeure intérieure et du sanctuaire de la vérité (2).

Enfin, toutes les choses qui sont dans le monde sont très-bonnes, mais elles ne sont telles que parce qu'elles participent de la souveraine bonté, de celui qui est vraiment bon. En effet, si nous aimons un de nos frères, nous n'aimons pas en lui l'espèce humaine, mais une chose éternelle et impérissable, le Bien, le Juste, le Saint, duquel son âme participe; et ce que nous aimons ainsi, qu'est-ce autre chose que Dieu (3)?

Dieu existe, son essence est incompréhensible, et pourtant sa connaissance nous est utile et salutaire (4). Il est un, simple, grand, bon, sage, heureux, juste (5). Il est en repos, et il communique le mouvement à toutes choses. Il est immuable, et ne saurait ni diminuer, ni s'accroître. En lui, la substance et les attributs ne sont qu'une seule et même chose (6). Il est la beauté même, et sa beauté tout intellectuelle et incorporelle, est le modèle de tout ce qui est beau (7). Il n'est ni plus grand, ni plus parfait avant la création qu'après (8). Il n'y a en lui ni ombre, ni changement; par conséquent, il n'a pas connu autrement les créatures après qu'il les eût faites, qu'il ne les connaissait avant de les faire (9). Il connaît toutes choses, non hors de lui, mais en lui (10). Sa science est la cause de l'existence des choses (11). Il serait insensé de dire

(1) *De Trinit.*, lib. xv, cap. 3, n. 6. — (2) *De Lib. arb.*, lib. II, c. 16, n. 42. — (3) *De Trinit.*, lib. VIII, cap. 9; cf. *ibid.*, lib. IX, cap. 11; lib. XIV, cap. 21; *Solil.*, lib. I, cap. 7; *De Civ. Dei*, lib. XIX, n. 8; *De vera Relig.*, n. 88 et seq. — (4) *De Trinit.*, lib. xv, cap. 2. — (5) *Ibid.*, loc. cit., c. 7. — (6) *De Civ. Dei*, lib. XI, cap. 10, n. 2; cf. *Ep. CXX*, n. 16. — (7) *De Civ. Dei*, lib. XII, cap. 25. — (8) *Tract. XI in Joan.*; cf. *De Trinit.*, lib. VI, cap. 8. — (9) *De Gen. ad litt.*, lib. v, cap. 18. — (10) *Ibid.*, loc. cit., cap. 15. — (11) *Conf.*, lib. XIII, cap. 37.



qu'il ne connaît point les choses futures (1); il connaît même les actions qui dépendent des volontés libres (2). Il y aurait blasphème à dire que Dieu apprend à connaître quelque chose hors de lui (3). Donc, les idées qui sont dans l'entendement divin sont éternelles et immuables (4). Elles ne sont point de pures formes comme les pensées d'un artiste, mais elles sont de vraies causes, des raisons vivantes et actives (5), qui ne s'appliquent pas seulement aux genres et aux espèces, mais à chaque objet particulier (6). Toutefois, il y a une différence essentielle entre ces idées et les raisons ou principes des choses créées, car autrement sont en Dieu les choses qu'il a faites, et autrement sont en lui les idées qui sont sa propre essence (7). Ainsi, on peut dire du monde avant la création : Il était et n'était pas. Il était, dans la science de Dieu, il n'était pas dans sa propre nature (8).

La création n'est donc pas autre chose que le passage de l'idée divine à l'existence. Cet acte est incompréhensible, il est le plus grand des miracles (9). Dieu a tiré le monde du néant, c'est-à-dire que la substance au sein de laquelle les idées exercent leur action, n'était absolument pas, n'avait aucune réalité (10). L'acte créateur fut instantané, *ictus condendi* (11). La substance créée, avant d'être formée, était quelque chose de très-semblable au néant (12). Cette création des éléments primitifs eut lieu au commencement du temps (13). Le temps commença donc avec le mouvement des créatures (14). Les créatures ne sont pas postérieures au temps, il est même plus exact de dire que le temps a commencé avec les créatures (15). Le temps n'est pourtant pas le mouvement lui-même, il en est plutôt la mesure (16). Puisque le temps dépend du mouvement, et le mouvement de l'existence des créatures, cette proposition : Dieu a créé dans le temps, est inexacte. Elle suppose qu'un temps a précédé la création, et pourtant le temps n'a commencé

(1) *De Civ. Dei*, lib. v, c. 4. — (2) *De Corrept. et grat.*, c. 8. — (3) *Qq.* LXXXIII, quæst. 46, n. 2; cf. *De Gen. ad litt.*, lib. IV, cap. 24 et 29. — (4) *De Trinit.*, lib. IV, cap. 1, n. 3; *De Civ. Dei*, lib. XI, cap. 23. — (5) *Ibid.*, lib. XII, cap. 23. — (6) *Quæst. in Exod.*, lib. II, cap. 21. — (7) *De Gen. ad litt.*, lib. II, cap. 6. — (8) *Ibid.*, lib. V, cap. 18; cf. *De Trinit.*, lib. XV, cap. 13. — (9) *De Civ. Dei*, lib. X, cap. 12. — (10) *De nat. bon. et mali cont. Manich.*, cap. 96; cf. *Enarr. in Ps. LXVIII.* — (11) *De Gen. ad litt.*, lib. IV, c. 33, n. 51. — (12) *Conf.*, lib. XII, cap. 8. — (13) *De Gen. ad litt.*, lib. V, cap. 19, n. 38. — (14) *Ibid.*, loc. cit., n. 12. — (15) *De Gen. ad litt.*, lib. V, cap. 5, n. 12. — (16) *Conf.*, lib. XI, cap. 23.

qu'avec la création; on dirait donc mieux que Dieu a créé avec le temps (1).

Au commencement, Dieu créa deux espèces de substances : la substance spirituelle, appelée « les cieux, » c'est-à-dire le monde des esprits, et la substance corporelle, appelée « la terre, » c'est-à-dire le monde matériel (2). Les éléments du monde matériel sont encore appelés « les eaux, » en raison de leur fluidité primitive (3). De même qu'il n'y avait point de temps avant la création, de même il n'y a point d'espace hors du monde. Le temps et l'espace ont commencé avec le monde (4). Il n'y a point plusieurs mondes, mais un seul (5). Ce n'est ni dans la grandeur du monde ni dans sa masse, que consiste sa beauté, mais dans le rapport de ses diverses parties (6). Il y a des lois dans la nature, et les éléments de ce monde ont chacun leur force, leur qualité, leur action. De ces éléments sortent tous les êtres que nous voyons croître et décroître, chacun dans leur espèce déterminée; ainsi, une fève ne sort pas d'un grain de blé, ni un animal d'un homme (7).

Les six jours de la création ne représentent point une succession temporaire, mais l'enchaînement des causes aux effets, dans l'ordre de création conçu et réalisé par la pensée divine (8). Lors donc que Dieu a tout créé simultanément, le monde avait en lui les germes de tous les développements possibles des créatures, de même que dans une semence est renfermé d'une manière invisible, tout ce qui dans la suite doit donner un arbre (9). Toute la création visible a son complément dans l'homme qui nous montre l'union de la nature spirituelle et de la nature matérielle (10). Rien n'empêche que l'âme ne soit appelée le souffle de Dieu, pourvu que l'on n'entende pas qu'elle est de la substance de Dieu (11). Elle meut le corps et le gouverne par les deux éléments de l'air et de la lumière. En effet, sans ces deux éléments, aucune sensation, aucun mouvement spontané n'est possible (12). L'âme est essentiellement distincte du corps, puisqu'elle peut se détourner des

(1) *De Gen. cont. Manich.*, lib. I, cap. 2, n. 3. — (2) *De Gen. ad litt.*, lib. I, cap. 9, n. 15; cf. *Conf.*, lib. XII, cap. 9; *De Gen. cont. Manich.*, lib. I, cap. 5, n. 9. — (3) *Ibid.*, lib. I, cap. 7, n. 12; *De Gen. ad litt. imperf. lib.*, cap. 10. — (4) *De Civ. Dei*, lib. XI, cap. 5 et seq. — (5) *De Ord.*, lib. III; *De Civ. Dei*, lib. XI, cap. 5. — (6) *De ver. Relig.*, cap. 8; *De Civ. Dei*, lib. XI, cap. 22. — (7) *De Gen. ad litt.*, lib. IX, cap. 17. — (8) *Ibid.*, lib. V, cap. 23, n. 46. — (9) *Ibid.*, loc. cit., n. 45. — (10) *Ep. cxxxvii ad Volus.*, c. 3, n. 11. — (11) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, cap. 3. — (12) *Ibid.*, cap. 15.



perceptions des sens pour penser et réfléchir, suspendre à son gré la marche du corps, afin de réfléchir plus profondément (1). Elle n'est point un atome matériel, qui a toujours longueur, largeur, hauteur, pesanteur, chaleur, etc.; car si elle était une chose de cette sorte, terminée par des lignes et des surfaces, comment pourrait-elle connaître ces lignes et ces surfaces? Comment aurait-elle la conception d'une ligne droite, qui n'a ni largeur, ni profondeur, conception dont les corps ne lui présentent aucun modèle (2).

D'ailleurs, quand l'âme cherche à se connaître, elle sait qu'elle se cherche, et en le sachant, elle se connaît comme un être qui cherche, c'est-à-dire, comme un être intelligent et pensant. Or, si elle était corps, elle se connaîtrait comme un corps; elle n'est donc point telle, car elle se connaît mieux qu'elle ne connaît tout ce qu'elle perçoit par les yeux du corps (3). Quel nom plus convenable que celui « d'esprit de vie » faut-il donner à une substance qui n'est point Dieu, ni un être corporel, ni un être végétal, ni un animal sans raison, mais qui est raisonnable, qui vit actuellement d'une vie inférieure à celle des anges, et qui les égalera un jour, si elle se conforme aux préceptes de son créateur (4).

La question de l'origine de l'âme est très-difficile (5). Créée « dans le principe » lorsque Dieu créa toutes choses simultanément, l'âme est insufflée et unie au corps le sixième jour (6). D'abord, on ne saurait admettre les doctrines de la préexistence des âmes ou de la métempsycose, parce qu'elles sont opposées à la foi chrétienne et à la vraie philosophie. On s'étonne qu'Origène ait pu les soutenir (7). Dieu aurait-il établi dès l'origine une loi en vertu de laquelle les âmes se reproduisent et se propagent d'elles-mêmes, comme dans le règne organique les êtres se perpétuent au moyen des semences (8), ou bien crée-t-il immédiatement chacune des âmes qui arrivent à l'existence dans la suite des temps? C'est une question difficile à résoudre. L'une et l'autre opinion a ses avantages et ses difficultés; cependant, il serait à désirer que la seconde fût vraie (9). Quant au siège de l'âme dans le corps, il est impos-

(1) *De Gen. ad litt.*, lib. VII, cap. 20. — (2) *Ibid.*, cap. 21, n. 27. — (3) *Ibid.*, loc. cit., n. 28. — (4) *Ibid.*, loc. cit., n. 30. — (5) *Ibid.*, lib. VI, cap. 29; *ibid.*, lib. VII, cap. 27. — (6) *Ep. CLXVI ad Hieron.*, cap. 9, n. 27. — (7) *De Civ. Dei*, lib. XII, cap. 20. — (8) *Ep. CXC ad Optat.* — (9) *Ep. CLXVI ad Hieron.*, cap. 8, n. 26; cf. *De Anim.*, lib. I, cap. 6.

sible de l'assigner, soit dans le cerveau, soit dans le cœur, soit dans les nerfs; l'âme est tout entière dans le corps entier, et tout entière dans chaque partie (1).

Dans ses trois facultés, mémoire ou conscience, entendement et volonté, elle porte l'empreinte de la sainte Trinité (2). L'entendement reçoit par le ministère des sens tout ce qui, dans les choses corporelles, n'échappe pas à sa connaissance (3). La volonté ne serait pas la volonté, si elle n'était en notre pouvoir; or, parce qu'elle est en notre pouvoir, elle est libre (4). Cette liberté est une vraie liberté de choisir, de consentir ou de refuser, d'être un bon arbre, en choisissant le bien, ou un mauvais arbre en choisissant le mal (5). Il n'y a point d'opposition absolue entre la liberté humaine et la prescience divine. Il est certain que Dieu ne serait pas Dieu, s'il ne connaissait l'avenir (6). Mais sa prescience a pour résultat l'infailible certitude et non la nécessité des choses futures. La prescience n'est point une cause des événements futurs, elle se rapporte à eux, comme la mémoire se rapporte au passé. Or, de même que la mémoire ne fait pas que ce qui est arrivé ait dû arriver, de même aussi la prescience ne fait pas que ce qui arrivera doive arriver (7). Ainsi, Dieu a prédit par ses prophètes l'incrédulité des Juifs; mais cette incrédulité est le fait des Juifs et non l'œuvre de Dieu (8).

Or, Dieu avait créé les anges et les premiers hommes dans un état d'élévation qui comprenait tous les dons surnaturels (9). Cet état n'était point l'impeccabilité, car le mal leur était possible (10). Etre créé et pouvoir faillir sont des termes identiques (11). Mais cette possibilité du mal n'entraînait nullement la nécessité de le commettre (12). Sans doute, Dieu eût pu empêcher les volontés libres des créatures de devenir mauvaises, il ne l'a pas voulu; car il y a des degrés dans les créatures raisonnables. Les unes sont fidèles à Dieu sans orgueil et sans la crainte du supplice; les autres ont besoin du supplice d'autrui pour apprécier les bienfaits de Dieu; d'autres, enfin, devaient se perdre par leur propre faute sans pouvoir

(1) *Ep. CLXVI ad Hieron.*, n. 4; cf. *De Trin.*, lib. VI, cap. 6. — (2) *De Trin.*, lib. X, cap. 11; *ibid.*, lib. XIV, cap. 8. — (3) *De Gen. ad litt.*, liv. VII, cap. 13. — (4) *De Lib. arb.*, lib. II, cap. 3, n. 8. — (5) *De act. cont. Fel. man.*, lib. II, cap. 4. — (6) *De Civ. Dei*, lib. V, cap. 9, n. 34. — (7) *De Lib. arb.*, lib. III, n. 7, 8 et seq. — (8) *Tract. LIII in Joan.*, c. 12, n. 4. — (9) *De Civ. Dei*, lib. XI, cap. 15, et lib. XII. — (10) *Lib. III cont. Maxim.*, c. 12; *Op. imperf. cont. Jul.*, lib. V, cap. 56. — (11) *Ibid.*, cap. 31. — (12) *Ibid.*, cap. 60.



accuser la justice de Dieu. Il leur avait donné une bonne nature, elles se sont fait une mauvaise volonté (1). Or, de même que la cause de la béatitude des bons anges était d'adhérer au souverain Bien, de même aussi le malheur des mauvais anges a été de s'en détourner, et de se replier sur eux-mêmes, qui ne sont que des biens créés. Et qu'était-ce autre chose, sinon un péché d'orgueil (2)?

Les anges déchus sont devenus les tentateurs des hommes (3). Demander pourquoi Dieu a permis la tentation de nos premiers parents, c'est poser une question difficile. On peut se hasarder à dire que ce n'eût pas été un grand mérite pour l'homme de demeurer vertueux, tant que personne ne lui avait conseillé le mal; tandis que c'eût été une grande gloire de repousser tout consentement au mal avec le secours de Celui qui résiste aux superbes, et qui donne sa grâce aux humbles (4). Sans doute, Dieu a prévu la chute, mais il a mieux aimé tirer le bien du mal, que d'empêcher le mal d'exister (5). Dieu n'a point fait les ténèbres, et pourtant il les a fait entrer dans l'ordre universel. C'est ainsi que dans un chœur, les silences et les pauses conspirent à la beauté de l'ensemble, et que dans une peinture les ombres font ressortir la lumière (6). L'homme a donc péché parce qu'il l'a voulu, il eût pu ne le pas vouloir, car il avait été créé libre (7).

Il faut considérer aussi quelle est la nature du mal, et quelles en ont été les suites.

Le mal a pour principe la volonté mauvaise, et la volonté mauvaise n'est telle que parce qu'elle le veut (8). Il n'y a pas dans notre âme une faculté spéciale dont le mal soit le produit naturel, mais il est un retrait, un détournement de la volonté vers un bien inférieur, et un attachement à ce bien d'une manière désordonnée (9). La cause du mal est plutôt *défaillante* qu'*efficiente* (10). Le mal n'est point une nature, une substance, comme le veulent les manichéens, mais une corruption, une privation du bien (11). Par conséquent, lorsque les hommes pèchent, ils font le néant, ou plutôt ils tendent au néant (12).

(1) *De Gen. ad litt.*, lib. XI, cap. 8 et 9. — (2) *De Civ. Dei*, lib. XII, cap. 6. — (3) *De Gen. ad litt.*, lib. XI, cap. 16 et seq. — (4) *Ibid.*, c. 3. — (5) *Enchir.*, cap. 27. — (6) *De Gen. ad litt. imperf. lib.*, cap. 5, n. 25. — (7) *Op. imperf. cont. Jul.*, lib. V, cap. 40. — (8) *De Civ. Dei*, lib. XII, cap. 8. — (9) *Ibid.*, c. 7. — (10) *Ibid.*, cap. 9. — (11) *De Mor. man.*, lib. XI, c. 2; *Conf.*, lib. VII, c. 12; *Cont. ep. Manich.*, cap. 35. — (12) *Tract. 1 in Joan.*, cap. 1, n. 13; *Cont. sec. Manich.*, cap. 11.

Et plus ils font le mal, plus ils se rapprochent du néant (1). Mais le mal n'a pas seulement un côté négatif, il a aussi un côté positif, et s'il n'est point une substance, on peut pourtant affirmer qu'il est un acte (2). En considérant la nature de cet acte, on voit qu'il est ou un fait, ou une parole, ou un désir contraire à la loi éternelle, c'est-à-dire, à la raison infinie, à la volonté de Dieu (3). Il commence par une suggestion, il s'accroît par une complaisance illicite, il s'achève par le consentement (4).

Or, c'est précisément le consentement qui donne au péché son caractère de culpabilité et de dette à la justice divine (5). De là nous pouvons définir le mal : un acte par lequel la volonté se détourne du souverain Bien, pour s'attacher à un bien inférieur, acte libre et non forcé, et par conséquent, digne du juste châtiment qui en est la suite (6).

Si nous considérons les suites du mal dans l'homme, nous trouvons tout d'abord qu'il a privé l'homme de l'immortalité (7), qu'il a provoqué la concupiscence de la chair contre l'esprit (8), qu'il a dépourvu l'homme de la bonté, justice et sainteté originelles (9), introduit les ténèbres dans son entendement (10) et la faiblesse dans sa volonté (11).

Cependant, qui oserait dire que par la faute de nos premiers parents le libre arbitre ait péri complètement en nous (12)? La liberté qui a été perdue par le péché, est celle qui existait dans le paradis, et qui consistait dans la plénitude de la justice avec l'immortalité (13). Le péché n'a point détruit l'entendement, ni la raison, mais il a mis dans ces facultés l'ignorance et la difficulté (14). L'image de Dieu n'a point été complètement effacée, et il reste en nous ce sans quoi une âme n'est point une âme raisonnable (15). Enfin, le désir du bonheur est inné dans tous les hommes, et ce désir est une aspiration vers notre fin dernière (16).

L'Apôtre proclame une vérité évidente, lorsqu'il dit que le

(1) *Cont. secund. Manich.*, cap. 15. — (2) *De perf. Justit.*, cap. 2. — (3) *Cont. Faust.*, lib. XXII, cap. 17. — (4) *De Serm. Dom.*, I, cap. 12, n. 34; *Cont. secund. Man.*, cap. 13. — (5) *Ibid.*, cap. 15. — (6) *De Lib. arb.*, lib. II, cap. 19, n. 52; cf. *ibid.*, lib. III, cap. 1. — (7) *De Gen. ad litt.*, lib. VI, cap. 25. — (8) *Op. imperf. cont. Jul.*, lib. VI, cap. 16. — (9) *Tract. XLII in Joan.*, cap. 8, n. 15. — (10) *Enarr. in Ps. XXXVII*, n. 15. — (11) *De Nat. et Grat.*, cap. 3. — (12) *Cont. duas ep. Pelag.*, lib. I, cap. 2. — (13) *Ibid.*, n. 5. — (14) *De Lib. arb.*, lib. III, cap. 18, n. 52. — (15) *De Spir. et litt.*, c. 28, n. 48; cf. *De Civ. Dei*, lib. XXII, cap. 24. — (16) *Op. imperf. cont. Jul.*, lib. VI, cap. 11; cf. *Enchir.*, cap. 105.



péché est entré dans le monde par un seul homme, et la mort par le péché, et qu'elle a passé dans tous les hommes. Que s'il était forcé d'en donner des preuves, il alléguerait la misère du genre humain, qui commence avec les vagissements des nouveaux-nés, et qui se prolonge jusqu'aux gémissements des vieillards. Car il ne pourrait se faire que sous un Dieu juste et tout-puissant, une si grande misère fût infligée à la nature humaine, si celle-ci n'eût pas été chassée du bonheur du paradis dans l'infortune présente, en la personne des deux premiers hommes (1). Donc, puisque Dieu n'est point injuste, il faut reconnaître le péché originel dans cette misère du genre humain, qui commence avec les pleurs des petits enfants (2).

Pour bien apprécier la nature du péché originel, il faut distinguer entre le péché, la peine du péché et ces deux choses réunies. Or, le péché originel n'est point un acte libre et volontaire; il n'a été tel que dans Adam. Il n'est pas non plus simplement la peine du péché, car il est un péché; il reste donc qu'il soit ces deux choses à la fois : un péché et la peine du péché (3). Que l'on ne dise pas que le péché d'Adam nous est étranger; il est le péché de notre père, et il est devenu le nôtre en vertu de la propagation et de la descendance (4). Pour comprendre comment il en est ainsi, il faut se rappeler que la nature humaine est un tout organique, dont chaque individu reproduit les attributs essentiels. Nous engendrons ce que nous sommes, tel l'homme qui engendre, tel est aussi l'homme engendré (5). L'homme pécheur et condamné à la mort, n'engendre donc que des hommes pécheurs et mortels (6). Le péché n'est point dans le corps que nous tirons de nos parents, il n'est point dans l'âme qui n'est pas propagée; il reste donc qu'il soit dans le sujet humain en vertu des lois cachées de la justice de Dieu. Que l'on n'objecte pas d'ailleurs, que des parents baptisés ne peuvent transmettre le péché originel, car ce qui naît de la chair est chair, et il n'y a de juste que les enfants de Dieu. Or, dans la condition présente, les hommes engendrent par la chair et non par l'esprit, il faut donc régénérer par le baptême ce qui provient d'une telle génération (7).

(1) *Op. imperf. cont. Jul.*, lib. I, cap. 25. — (2) *Ibid.*, lib. III, cap. 77. — (3) *Ibid.*, lib. I, cap. 47; cf. lib. VI, cap. 17. — (4) *Ibid.*, lib. I, cap. 48. — (5) *De Civ. Dei*, lib. XIII, cap. 3; cf. *De Lib. arb.*, lib. III, cap. 20. — (6) *De Civ. Dei*, lib. XIII, cap. 3. — (7) *De Peccat. merit.*, lib. II, cap. 9; cf. *ibid.*, cap. 27, n. 44; *De Nupt. et concup.*, lib. I, cap. 18.

Ainsi, nous avons tous besoin de la grâce du Rédempteur et des secours de la divine miséricorde. La miséricorde de Dieu est une bonté secourable (1), sa volonté est libre et n'exclut personne du salut. Il peut délivrer des créatures qui n'ont point de mérites, parce qu'il est bon ; mais il ne saurait en damner aucune sans démérites, parce qu'il est juste (2). Il a fait le passereau, la sauterelle, le vermisseau, et il a soin de toutes ses créatures (3). Vous qui n'êtes qu'un homme, vous vous efforcez de connaître les détails de votre maison, et celui qui vous a donné la vue ne fixerait pas sur vous son œil ? Vous n'étiez pas, il vous a fait exister, et maintenant que vous êtes, il n'aurait plus soin de vous (4) !

Il y a une providence spéciale à l'égard des créatures raisonnables, et en disposant l'avenir selon sa science immuable, Dieu les prédestine (5). Cette prédestination est gratuite, car personne n'est digne du choix de Dieu ; mais c'est son choix qui nous rend dignes (6). Si quelqu'un nous force à scruter ce profond mystère : Pourquoi les uns sont élus de préférence à d'autres ; il n'y a que ces deux paroles à alléguer : O profondeur des richesses de Dieu !... et cette autre : Y a-t-il en Dieu quelque injustice ? Si cette réponse ne satisfait pas, que l'on en interroge de plus savants que nous, mais que l'on prenne garde d'en rencontrer de trop présomptueux (7). Cette prédestination ne rend point nos efforts superflus, car Dieu seul connaît ceux qui sont à lui, et qui demeureront pour être couronnés, comme il connaît aussi ceux qui demeureront pour être condamnés au feu (8).

Le nombre des élus et des prédestinés est matériellement certain, et lorsque le Psalmiste dit des méchants : Qu'ils soient effacés du livre de vie, cela ne veut pas dire que Dieu efface du livre de vie ceux qu'il y a d'abord inscrits. Si un homme a pu dire : Ce que j'ai écrit est écrit, à plus forte raison Dieu n'écrit pas pour effacer ; mais cela signifie que l'espérance des impies qui se croyaient au nombre des élus sera détruite (9). Si le Christ affirme que la voie qui conduit à la vie est étroite et qu'un petit nombre la trouvent, et si, d'un autre côté, il

(1) *Cont. adv. leg. et prophet.*, lib. I, cap. 20. — (2) *Cont. Jul.*, lib. III, c. 8. — (3) *Enarr. in Ps. CXLV*, n. 13. — (4) *Serm. x de verb. Dom.* — (5) *De Don. persever.*, cap. 17. — (6) *Cont. Jul.*, lib. VII, cap. 3. — (7) *De Spir. et litt.*, cap. 34. — (8) *Tract. XII in Joan.* — (9) *Enarr. in Ps. LXVIII.*

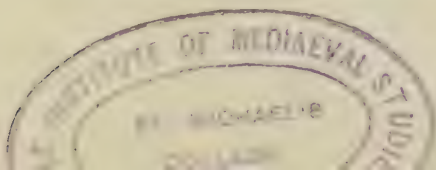


annonce qu'un grand nombre venant de l'Orient et de l'Occident, reposeront dans le sein d'Abraham, c'est que le nombre des bons et vrais chrétiens, pris absolument, est considérable; mais comparé à celui des méchants et des impies, il est petit (1). Il ne faut pas craindre d'exposer ce mystère aux fidèles, pourvu qu'on les avertisse que Dieu opère en nous le vouloir et le faire, selon *notre bonne volonté*, et qu'il dirige nos pas, afin que *nous voulions* marcher dans la droite voie (2).

Cependant, cette nature de Dieu, qui est si parfaite, subsiste sans se séparer dans trois personnes distinctes, et toute la Trinité n'est qu'un seul Dieu (3). Nous trouvons dans la création des vestiges de ce mystère. En effet, il y a pour toute créature une cause qui la fait être dans une forme déterminée, et une cause qui unit la forme à la matière (4). Mais, c'est surtout dans l'homme qu'il faut considérer l'image de la Trinité. En effet, notre esprit ne connaît rien plus clairement, sinon qu'il existe. Or, en connaissant, il pense, et la pensée, qui est comme le fils de notre intelligence, nous donne quelque idée du Fils de Dieu conçu éternellement dans l'intelligence du Père céleste. Mais la fécondité de notre esprit ne se termine pas à cette pensée, à cette parole intérieure, nous aimons et cette pensée et l'esprit où elle naît. Ainsi, notre âme a conscience d'elle-même, elle se connaît et aime son être avec sa connaissance, d'un amour qui égale la perfection de l'un et de l'autre (5).

Le Fils de Dieu est encore appelé le Verbe, la Sagesse (6). Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils par spiration (7). Il est consubstantiel au Père et au Fils, l'unité de l'un et de l'autre, le lien de paix qui les attache, l'embrassement ineffable qui les unit (8). Certaines opérations sont attribuées à une personne divine en particulier, comme au Fils, le jugement, au Saint-Esprit, la sanctification du monde; mais ces opérations sont l'œuvre de la Trinité tout entière, en raison de la société qui unit les personnes divines entre elles (9).

(1) *Cont. Crescon.*, lib. III, cap. 66. — (2) *De Don. persever.*, cap. 16 et 22. — (3) *Cont. serm. Arian.*, cap. 15. — (4) *Lib. Qq. LXXXIII*, quæst. 18. — (5) *De Trin.*, lib. IX, cap. 4 et seq.; cf. *ibid.*, lib. XIV, cap. 5; *Tract. I in Joan.*; *De Civ. Dei*, lib. XI, cap. 26 et seq. — (6) *De ver. Relig.*, c. 31. — (7) *Tract. XLII in Joan.*; *De Trin.*, lib. V, cap. 14. — (8) *De Trin.*, lib. V, cap. 5 et cap. 10. — (9) *Ibid.*, lib. I, cap. 8; *Serm. LII*, n. 7 et seq.



Or, le Fils de Dieu a pris la nature humaine, et s'est incarné dans le sein de la vierge Marie. L'incarnation n'a point d'autre motif que le salut du genre humain, car si l'homme n'eût point péché, le Fils de Dieu ne fût point venu (1). En se faisant homme, le Fils de Dieu n'a point altéré son immortalité, ni ébranlé son éternité, ni diminué sa puissance, ni abandonné le gouvernement du monde, ni quitté le sein de son Père. Notre âme, qui est une nature spirituelle et incorruptible, est unie à un corps matériel et corruptible, et de leur union résulte un tout qui est l'homme, esprit et corps tout ensemble; ainsi le Verbe divin, immuable et inaltérable, s'est uni notre nature, et avec elle il ne fait qu'un seul Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, égal à son Père selon la divinité, et moindre que lui selon la chair, c'est-à-dire selon la nature humaine (2).

Le Christ est venu au temps le plus opportun, ainsi qu'il l'avait disposé dès l'éternité. Il est venu apporter aux hommes enseignement et secours, afin qu'ils obtiennent le salut éternel. Son enseignement devait confirmer ce que les saints prophètes, ce que les philosophes, les poètes et les littérateurs avaient dit d'utile et de vrai. Avant de s'être incarné, il était la vérité présente à tous ceux qui ont pu y participer. Par son incarnation, il a appris la vraie piété, le vrai culte de Dieu; il a surtout apporté le secours de sa grâce, sans laquelle personne ne peut vaincre ses mauvais penchants. Dans sa naissance, sa vie, ses paroles, ses actions, sa passion, sa mort, sa résurrection, son ascension, ont été accomplis les oracles des prophètes. Il a envoyé le Saint-Esprit aux fidèles. La prédication commence, les temples s'écroulent, les superstitions disparaissent; la persécution sévit, le nombre des chrétiens s'accroît, l'Eglise est fondée, et les hérésies, en se parant faussement du nom du Christ, servent à faire briller la vérité de la saine doctrine (3).

Jésus-Christ, par sa mort, nous a mérité toutes sortes de grâces et de biens spirituels. On entend d'abord sous le nom de grâce en général, les dons naturels, comme la raison et la liberté, qui nous viennent de la bonté gratuite de Dieu, puis, ce mot signifie un secours surnaturel (4). Nous devrions être

(1) *Serm. VIII de Verb. Apost.*; cf. *Serm. IX.* — (2) *Epist. CXXXVII ad Volus.*, cap. 3 et seq. — (3) *Ibid.* — (4) *Cont. Jul.*, lib. I, cap. 9.



reconnaissants envers Dieu, quand même l'ignorance et la concupiscence seraient notre état naturel (1). Mais par la providence admirable de Celui qui nous a faits pour lui-même, et qui a permis que notre cœur fût inquiet, jusqu'à ce qu'il se reposât en lui (2), nous avons été créés dans un état de grâce surnaturelle (3). Or, la grâce surnaturelle est un secours de Dieu, au moyen duquel l'homme accomplit des actions qui dépassent l'ordre de la nature, et le rendent participant de l'éternelle béatitude (4). Elle est ou habituelle ou transitoire (5), et cette dernière est ou suffisante ou efficace. La grâce suffisante nous rend l'action possible; elle est un secours tel que l'homme, par son libre arbitre, peut le rejeter ou y être fidèle, mais qui ne fait pas que l'homme veuille le bien (6). Dieu la donne à tous, quand il faut accomplir la loi, et elle n'a manqué ni à l'ange ni à l'homme au moment de leur chute (7). Mais Dieu ne la donne pas toujours, de sorte que le retrait de ce secours est déjà un châtement du péché (8); par conséquent nous devons la demander par la prière, et reconnaître notre infirmité (9).

Mais il y a aussi une grâce que Dieu nous accorde, en donnant des *forces très-efficaces* à notre volonté (10). Dieu a sans contredit la puissance absolue d'incliner les cœurs des hommes où il lui plait (11); il exerce donc sur eux un mouvement, une action vitale, d'où naît une *délectation* qui nous fait accomplir avec suavité les choses de Dieu (12).

Le mode selon lequel Dieu agit sur nous est mystérieux; ce qu'il y a de certain, c'est qu'il nous donne des forces très-efficaces, en ôtant la dureté de notre cœur, en l'inclinant partout où il veut, en nous attirant à vouloir, d'une manière secrète, intime et admirable, de telle sorte qu'au lieu de vouloir purement et simplement, nous voulons invinciblement et inévitablement (13). Or, si le secours de la grâce était nécessaire à l'homme pour persévérer dans l'état d'innocence, il lui est encore plus nécessaire comme remède et comme délectation

(1) *Retract.*, lib. I, cap. 9. — (2) *Conf.*, lib. I. — (3) *De Gen. cont. Manich.*, lib. II, in illud : *Insufflavit in faciem*, etc. — (4) *De Civ. Dei*, lib. XII, cap. 4; cf. *Lib. III ad Bonif.*, cap. 5. — (5) *De Grat. christ.*, c. 30. — (6) *De Corrept. et grat.*, cap. 11. — (7) *Ibid.*, loc. cit. — (8) *Ibid.*, loc. cit. — (9) *Enarr. in Ps. XXXVI*; *Tract. in Joan. LXVI*. — (10) *De Grat. et Lib. arb.*, cap. 5. — (11) *De Corrept. et grat.*, c. 14. — (12) *Lib. I ad Simpl.*, quæst. 3; *Tract. in Ps. CXVIII*; *Serm. IV de Verb. Apost.*; *De Peccat. merit.*, cap. 19; *De Spirit. et litt.*, c. 3. — (13) *De Corrept. et grat.*, cap. 12.

victorieuse depuis la chute (1). Quel est en effet le péché de parole, d'action ou de pensée, qui ne provienne d'une convoitise mauvaise, d'une délectation illicite (2)? Nous sommes délivrés de cette concupiscence par une délectation sainte plus forte et victorieuse (3). L'homme a donc besoin de la grâce pour toutes les œuvres salutaires, et sans le secours de Dieu il ne peut ni peu ni beaucoup, il ne peut rien dans l'ordre du salut (4). Les vertus des païens et des philosophes étaient à la vérité sans la foi, mais elles n'étaient point sans la grâce (5).

C'est par la grâce de Jésus-Christ seul que le pécheur est justifié (6). Cette justification n'a lieu que par la rémission des péchés, et l'infusion de la grâce habituelle dans l'âme du pécheur (7). La grâce est le principe de nos mérites, et nos mérites nous donnent droit à la vie éternelle (8).

La grâce divine nous est conférée par les sacrements, qui sont des signes sensibles (9). Ils l'emportent sur les sacrements de la loi ancienne, car ils sont moins nombreux, plus accessibles, plus utiles, plus efficaces (10). Il y a dans tout sacrement deux choses, une matière et une forme, un élément et une parole (11); et l'indignité du ministre ne met point d'obstacle à leur efficacité. En effet, Dieu exauce même un homicide prononçant les prières sacramentelles, soit sur l'eau du baptême, soit sur l'huile sainte, soit sur l'eucharistie, soit enfin, imposant les mains sur la tête des clercs (12). Il y a aussi un sacrement de pénitence qui est comme un port où nous sommes à l'abri contre le désespoir, car jamais le pardon n'est refusé dans l'Eglise de Dieu aux péchés, quelque grands qu'ils soient (13).

### § III. — *Théologie pratique et règles de la morale chrétienne.*

Tous les hommes veulent être heureux; le bonheur est l'objet de leurs plus ardents désirs, et ils ne désirent les autres choses que pour ce seul but (14). Or, Dieu seul est notre fin dernière, et par conséquent la source de notre bonheur, car

(1) *Serm. XIII de verb. Apost.*, c. 5; *De Spir. et litt.*, c. 28. — (2) *Serm. XLIII de verb. Dom.*, c. 9. — (3) *Lib. I ad Simpl.*, quæst. 1. — (4) *Enarr. in Ps. XXXIX; Tract. XXXI et LXXXI in Joan.* — (5) *De Civ. Dei*, lib. v, cap. 15. — (6) *Ep. CXCIV ad Sixt.* — (7) *Op. imp. cont. Jul.*, lib. II, n. 121. — (8) *De Corrupt. et Grat.*, c. 13. — (9) *De Doct. christ.*, lib. II, c. 1. — (10) *Cont. Faust.*, lib. XIX, c. 13. — (11) *Tract. L in Joan.* — (12) *De Bapt. cont. Donat.*, lib. v, c. 20. — (13) *Enchir.*, cap. 65. — (14) *De Trinit.*, lib. XIII, cap. 3.



notre cœur est inquiet jusqu'à se qu'il se repose en lui (1). Il ne se peut en effet qu'une chose qui est inférieure à la nature raisonnable nous rende heureux, car elle ne saurait nous rendre meilleurs. Ainsi l'or, l'argent, et tous les objets matériels que nous désirons si fort d'acquérir et de posséder, nous sont inférieurs, et il n'est aucun bien qui puisse rendre heureuse la créature raisonnable, si ce n'est Dieu seul (2). De là suit cette conséquence : que toutes nos pensées, toute notre vie, tout notre entendement doivent être rapportés à celui qui nous donne toutes choses (3).

Nos actes dépendent de notre volonté (4), et notre volonté est libre, ou elle n'existe pas (5). Toutefois, nous ne saurions nous empêcher de vouloir être heureux, et sous ce rapport notre volonté est heureusement contrainte par sa nature (6). Mais pour toutes les autres choses, nous avons la possibilité de choisir entre les contraires. C'est là un germe fécond et salubre, dont la vertu est de produire des choses très-diverses, et qui peut, selon la volonté de celui qui le cultive, ou se développer en fleurs de vertus, ou faire pousser les épines du vice (7). C'est cette liberté que les bergers chantent sur les montagnes, les poètes dans les théâtres, les ignorants dans les assemblées des hommes, les maîtres dans les écoles, les prêtres dans les temples, et le genre humain dans l'univers (8).

Une bonne action est celle qui est conforme à la droite raison, comme une mauvaise est celle qui s'en écarte (9). Il serait étrange que la volonté puisse se tenir dans un milieu tel, qu'elle ne soit ni bonne ni mauvaise. En effet, si nous aimons la justice, notre volonté est bonne; meilleure si nous l'aimons beaucoup, moins bonne si nous l'aimons peu. Mais si nous n'aimons pas la justice, notre volonté n'est certes pas bonne (10). La valeur de nos actes ne se tire pas de ce que nous connaissons, mais de ce que nous aimons (11). Il ne faut donc pas trop faire attention à ce que fait un homme, mais à ce qu'il a en vue en agissant (12); car enfin, nous péchons, non point en nous tournant vers des êtres mauvais, mais en nous détournant du souverain Bien, afin de poursuivre d'une

(1) *Conf.*, lib. I, cap. 1. — (2) *De Civ. Dei*, lib. XII, cap. 1. — (3) *De Doct. christ.*, lib. I, cap. 22. — (4) *De Spir. et litt.*, cap. 3. — (5) *Enchir.*, cap. 105. — (6) *De Nat. et Grat.*, cap. 47. — (7) *De Grat. christ.*, c. 18. — (8) *De duab. anim.*, cap. 11. — (9) *De Util. cred.*, cap. 12. — (10) *De Peccat. merit.*, c. 18. — (11) *Ep. clv ad Maced.*, cap. 4. — (12) *Enarr. in Ps. xxxi.*

manière désordonnée quelque bien inférieur (1). Quelle que soit la forme extérieure d'un acte, c'est l'intention qui en détermine la valeur ; aussi, nous ne sommes pas moins coupables en désirant le mal que nous ne pouvons accomplir, qu'en l'accomplissant réellement (2).

Il y a une règle éternelle et immuable des mœurs d'après laquelle est formée notre conscience, cette justice intérieure et véritable, qui ne juge pas d'après la coutume, mais d'après la loi très-droite de Dieu tout-puissant (3). C'est de cette loi éternelle, que dérive tout ce qu'il y a de bon, de juste et de légitime dans la vie présente. Cette loi est partout et toujours la même ; elle n'est point telle ici et autre ailleurs. Si certaines choses ont été permises, qui maintenant ne le sont plus, ce sont les temps qui ont changé, et non point la justice (4). Une conscience pure est le siège de Dieu (5). Il y a une conscience erronée quelquefois, qui regarde comme bon ce qui est mauvais ; il importe de la corriger et de la redresser (6). La conscience de l'homme juste et pieux est un paradis arrosé par l'affluence de toutes sortes de grâces, et rempli de chastes délices (7). Au contraire, la conscience d'un homme criminel est plus affreuse que toutes les prisons avec leurs supplices, et leurs ténèbres pleines d'horreur (8). Dans le doute où l'on est de savoir si une chose est bonne ou mauvaise, il ne faut point agir, car on commet en agissant un péché certain (9). Au lieu de consulter les opinions plus ou moins probables des hommes, il faut appliquer son esprit aux règles immuables, aux lumières des vertus, qui vivent incorruptibles dans la vérité et la sagesse communes ; car nous ne sommes ni prudents par la prudence d'autrui, ni forts par sa force, ni tempérants par sa tempérance, ni justes par sa justice (10).

En violant la loi de la conscience, on commet un péché. Il y a des péchés de différentes espèces. Il y a d'abord le péché d'origine, dont Pélagie a nié l'existence (11), puis les péchés personnels, qui se commettent ou par ignorance, ou par faiblesse, ou par malice (12). Il y a de plus des péchés contre

(1) *De Civ. Dei*, lib. XII, cap. 8. — (2) *De Lib. arb.*, lib. I, c. 3. — (3) *Conf.*, lib. III, c. 7 et 9 ; *Quæst. VI sup. Exod.* ; *De Lib. arb.*, lib. I, c. 6. — (4) *Ibid.*, loc. cit. — (5) *Enarr. in Ps. XLV*, n. 8. — (6) *Ep. XLVII ad Public.*, n. 4 et 5. — (7) *De Gen. ad litt.*, lib. XII, c. 34. — (8) *Ep. CLI ad Cæcil.*, n. 10. — (9) *Cont. Donat.*, c. 5. — (10) *De Lib. arb.*, lib. II, c. 19. — (11) *Libri cont. Jul.*, passim. — (12) *Enchirid.*, cap. 81.



Dieu, contre le prochain et contre nous-mêmes, car l'Apôtre nous avertit, chacun en particulier, de vivre avec tempérance, sobriété et justice, dans nos relations avec le prochain, et avec piété dans nos rapports avec Dieu. Il y a enfin des péchés mortels et des péchés véniels, dont la différence essentielle ne nous sera peut-être jamais bien connue, afin que le soin de notre perfection nous porte à éviter tous les péchés indistinctement (1). Si l'on néglige les péchés véniels, leur grand nombre finit par donner la mort à l'âme. Les gouttes d'eau qui remplissent les fleuves sont petites, les grains de sable sont légers, mais leur nombre leur donne du poids et de la force. Une voie d'eau négligée produit le même effet qu'une large ouverture; en effet, l'eau qui pénètre longtemps par un petit filet, finit par submerger le navire (2). Il y a pourtant trois péchés mortels qu'il faut surtout éviter, et qui sont punis par l'excommunication, jusqu'à ce qu'ils soient guéris par une humble pénitence, ce sont l'impureté, l'idolâtrie et l'homicide (3).

On commet le péché mortel en s'abandonnant à la délectation coupable, au lieu de la réprimer. Personne, en effet, ne pécherait, s'il n'y avait quelque plaisir dans le péché (4). La vaine gloire, l'amour des richesses et la convoitise sensuelle nous portent à commettre tous les crimes (5). Toutefois, Dieu n'abandonne jamais, à moins qu'il ne soit abandonné par le pécheur (6), et on ne cède jamais sans péché à la concupiscence (7), parce qu'on peut toujours observer la loi.

Cette souveraine raison, à laquelle on doit toujours obéir, par laquelle les méchants sont châtiés, et les bons récompensés, cette loi à laquelle se conforment toutes ces autres lois que nous appelons temporelles, que fait-elle autre chose, sinon nous enseigner l'ordre parfait? Ce n'est pas elle qui rend une chose mauvaise, parce qu'elle la défend; mais elle la défend parce qu'elle est mauvaise (8). Toute loi véritable se fait reconnaître aux caractères suivants : d'abord, il faut qu'elle soit juste, car on ne peut pas appeler loi une constitution qui consacre l'iniquité (9); de plus, elle doit être possible, autrement, elle ne saurait être la règle de nos

(1) *De Civ. Dei*, lib. XXI, cap. 27. — (2) *Tract. XII in Joan.* — (3) *De Fid. et Oper.*, c. 19; *De Civ. Dei*, lib. XXI, c. 27. — (4) *Cont. Faust.*, lib. XXII, c. 28. — (5) *Conf.*, lib. II, c. 5. — (6) *De Nat. et Grat.*, c. 26. — (7) *De Perf. justit.*, cap. ult. — (8) *De Lib. arb.*, lib. I, cap. 6 et cap. 3. — (9) *De ver. Rel.*, cap. 31.

actions (1). Toutefois, l'impossibilité d'observer la loi dans laquelle nous nous mettons volontairement, ne nous excuse point (2). Il n'y a rien de juste ni de légitime dans la loi des hommes que ce qui découle de la loi éternelle (3); et tout législateur sage et honnête doit consulter cette loi éternelle, afin de discerner, selon ses règles immuables, ce qu'il doit ordonner ou défendre (4). La loi des hommes, bien que juste, peut sans injustice varier selon les circonstances (5). Aucun homme ne peut être dans une ignorance invincible de la loi naturelle; car il ne se peut qu'une âme droite et religieuse, qui cherche la vérité avec piété, pureté et diligence, ne la puisse trouver (6). Cette loi se ramène à ces deux formules générales : Aimez votre prochain comme vous-même, et faites aux hommes tout ce que vous voulez qu'ils vous fassent à vous-même (7). Il y a donc quatre objets de notre amour : l'un qui est au-dessus de nous, c'est Dieu; l'autre qui est nous-même; le troisième qui est à côté de nous, notre prochain; et enfin un quatrième, qui est au-dessous de nous : ce sont toutes les autres créatures (8).

Comme l'amour de nous-même est une loi de la nature, profondément gravée en nous et instinctivement accomplie par tout être animé, il importe surtout de connaître les prescriptions qui se rapportent soit à Dieu soit au prochain (9). Or, tel est l'objet du décalogue, qui est composé de deux tables, comme on peut parfaitement s'en convaincre (10). La loi chrétienne est plus parfaite que la loi ancienne; elle commande surtout des actes intérieurs; aussi est-elle écrite dans le cœur des fidèles (11). La loi ancienne et l'Évangile diffèrent surtout par les motifs qu'ils proposent pour leur accomplissement; la première propose la crainte, le second l'amour (12); et l'amour aplanit toutes les difficultés (13). Il y a aussi une loi ecclésiastique; par exemple, la loi qui ordonne de sanctifier le dimanche, de jeûner à certains jours; il faut s'y conformer et observer la coutume de l'Eglise dont on est membre (14). Enfin, quand une chose n'est contraire ni à la foi, ni aux bonnes mœurs,

(1) *De fid. cont. Manich.*, cap. 10. — (2) *Op. imperf.*, lib. 1, cap. 105. — (3) *De Lib. arb.*, lib. 1, cap. 6. — (4) *De ver. Relig.*, cap. 32. — (5) *De Lib. arb.*, lib. 1, cap. 6. — (6) *De Quant. anim.*, cap. 14. — (7) *De decem chord.*, cap. 16. — (8) *De Doct. christ.*, lib. 1, cap. 25. — (9) *Ibid.*, c. 26. — (10) *Quæst. cXL in Exod.* — (11) *De Spir. et litt.*, cap. 26. — (12) *Cont. Adamant.*, cap. 17. — (13) *Serm. IX de verb. Dom.*, cap. 5. — (14) *Ep. XXXVI ad Casulan.*, passim.



il faut la tenir comme indifférente, et agir selon le vœu de ceux avec qui nous vivons (1).

Une vie conforme à la loi n'est autre chose qu'une vie vertueuse; car la vertu, c'est l'ordre parfait de nos affections (2); on la définit : une qualité bonne de notre esprit par laquelle nous vivons conformément au bien et évitons le mal avec le secours de Dieu (3). La vertu donne, pour ainsi dire, à notre vie une forme régulière; car si notre vie s'écarte du bien, nous en sommes choqués bien plus que si, dans un cercle, quelques points sont inégalement distants du centre (4).

Dans son mouvement vers la vertu, l'âme parcourt sept degrés différents. D'abord elle s'élève au-dessus de la vie végétative et animale, au-dessus des sens et des appétits, au-dessus de la mémoire et de l'imagination, facultés dont l'exercice est liée à la vie animale; elle est capable de raisonner; elle connaît des vérités sur les nombres, sur l'ordre et la symétrie, elle fait des inductions sur l'avenir. Ce sont là, certes, de belles et nobles facultés; mais les savants et les ignorants, les bons et les méchants les possèdent et les exercent. Il faut donc s'élever au-dessus de ce troisième degré pour arriver à la vertu proprement dite. En effet, la vertu ne consiste pas seulement à gouverner le corps, à être savant et habile, mais surtout à se purifier de la servitude du péché, et à croire en Dieu, créateur et conservateur de l'univers. Il y a dans ce degré des combats à soutenir, et contre la crainte de la mort, et contre les tentations de ce monde; mais l'âme s'avance courageusement, parce qu'elle a confiance dans le secours de Dieu. Au cinquième degré, l'âme obtient l'affermissement dans le bien. Elle s'est purifiée de ses fautes; elle a évité de nouvelles souillures, elle comprend sa grandeur, elle s'efforce d'aller à Dieu, et de recevoir comme récompense l'intuition de la vérité. Mais ce désir, cette aspiration vers Dieu lui impose le devoir de se purifier toujours davantage, et de ne point fixer le regard de l'âme sur l'infinie perfection, avant que l'œil intérieur ne soit parfaitement sain. De là, elle répète cette prière du Prophète : Mon Dieu, créez en moi un cœur pur. Elle arrive ainsi en se purifiant toujours davantage, jusqu'au dernier degré, qui est la vision et la contemplation

(1) *Ep.* LIV *ad Januar.* — (2) *De Civ. Dei*, lib. XV, c. 22. — (3) *De Lib. arb.*, lib. II, cap. 19. — (4) *De Quant. anim.*, cap. 16.

de la vérité, la jouissance du souverain Bien; état qu'il est impossible de décrire, et dont quelques âmes privilégiées ont seules révélé les joies ineffables (1).

L'âme parcourt donc ces différents degrés, en pratiquant d'une manière de plus en plus parfaite les vertus et les conseils qui perfectionnent en elle l'image de Dieu (2). Toutes les vertus qui peuvent exister dans l'âme humaine ont un centre commun, la charité (3). Or, la charité commence dans la foi, qui consiste à croire, sur l'autorité de Dieu, les choses invisibles (4). La foi n'est point une vaine conjecture, puisqu'elle contient la substance des choses que nous espérons; elle n'est point une affaire d'opinion, un objet de controverse, une conviction erronée ou douteuse; elle est la certitude absolue de la vérité même (5). Les fondements sur lesquels elle repose ne résistent pas seulement au mensonge et à la contradiction, mais ils excluent même les nuages du doute (6). Sans la foi, il est impossible de parvenir à la vue de Dieu, parce qu'elle est la condition absolue pour obtenir ici-bas la grâce de la justification (7). A la foi il faut ajouter l'espérance, par laquelle nous attendons ce que nous ne voyons pas encore (8).

L'espérance est soutenue par la prière, qui excite et augmente en nous le désir des choses célestes, et qui nous console au milieu des misères de cette vie (9). Que l'on ne dise pas que la prière est inutile, sous prétexte que Dieu connaît ce dont nous avons besoin; car dans l'acte de la prière notre cœur se tourne vers Dieu, qui est toujours prêt à nous accorder sa grâce, si nous voulons la recevoir; et dans cette direction de notre âme vers Dieu, notre œil intérieur se purifie, nous oublions les désirs des choses temporelles, notre vue devient capable de contempler sans fatigue, et même avec une ineffable joie, les seuls biens véritables (10). Cependant, nous pouvons demander aussi des biens temporels, et en particulier la santé, qui nous est nécessaire pendant que nous sommes revêtus de l'enveloppe mortelle, des aliments en suffisance, des amis qui nous aiment en toute sainteté et chasteté. Oui, prions pour avoir des amis, s'ils nous manquent, et prions

(1) *De Quant. anim.*, cap. 33. — (2) *De Trinit.*, lib. XIV, cap. 24. — (3) *Ibid.*, lib. VI, cap. 4. — (4) *Tract.* XL in *Joan.* — (5) *Serm.* CXXVI, cap. 2. — (6) *Cont. Faust.*, lib. XII, c. 43. — (7) *Serm.* XXXVIII de *Temp.* — (8) *De Civ. Dei*, lib. XIII, cap. 4. — (9) *Epist.* CXXX ad *Probam*, cap. 2. — (10) *De serm. Dom. in monte*, lib. II.



pour les conserver, si nous les avons (1). Mais notre gémissément ne doit point être caché, et les paroles nous sont nécessaires, afin de nous mieux faire réfléchir aux choses que nous demandons (2). Or, toutes les paroles que nous pouvons prononcer pour produire en nous le sentiment de la prière, ou pour l'augmenter quand il existe, sont renfermées dans la prière que le Seigneur nous a apprise (3). Enfin, pour que notre prière soit exaucée, prions avec foi et amour, avec patience et persévérance, et nous triompherons ainsi de la malice de ce monde (4).

De même que le feu tend à s'élever et la pierre à tomber, de même notre âme se porte du côté où son poids l'entraîne; et ce poids, c'est l'amour (5). C'est par l'amour qu'elle demande la sagesse, par l'amour qu'elle la recherche, par l'amour qu'elle la trouve, par l'amour enfin qu'elle demeure en elle (6). La charité est nécessaire pour guérir notre âme et pour arriver à la possession de Dieu (7). Par la charité, nous aimons Dieu pour lui-même, et notre prochain pour Dieu (8); et notre amour, en changeant d'objet, ne change pas de nature (9). La charité nous dispose à la mortification; imparfaite, elle commence en nous la justice; parfaite, elle la consomme (10). La charité n'est pas seulement un état de l'âme, mais aussi un mouvement de l'âme; elle comprend par conséquent une série continue d'actes d'amour de Dieu. Aussi, lorsque la loi divine nous dit : Vous aimerez le Seigneur de toute votre âme, de tout votre esprit,... elle proclame qu'aucune partie de notre vie ne doit présenter une lacune dans l'amour de Dieu, et que, quel que soit l'objet que nous aimions après Dieu, il faut que notre amour l'enlève dans son vol jusqu'à ce centre suprême de toutes nos affections (11). Il est d'ailleurs nécessaire que la charité règne et soit prédominante en nous; car tout homme ou aime Dieu jusqu'au mépris de soi-même, ou s'aime soi-même jusqu'au mépris de Dieu (12). En répandant nos bienfaits et nos bonnes œuvres, nous devons surtout considérer ceux qui, en raison des circonstances de temps et de lieu, nous sont unis d'une manière plus intime (13).

(1) *Epist. cxxx ad Prob.*, cap. 7. — (2) *Ibid.*, cap. 11. — (3) *Ibid.*, cap. 12. — (4) *Ibid.*, cap. 16. — (5) *Conf.*, lib. XIII, cap. 9. — (6) *De Mor. Eccles.*, lib. I, cap. 17, n. 31. — (7) *Solil.*, lib. I, cap. 6, n. 12. — (8) *De Doct. christ.*, lib. III, cap. 10. — (9) *Serm. VI de Ascens.*, post med. — (10) *De Unit. Eccl.*, cap. 22. — (11) *De Doct. christ.*, lib. I, cap. 22. — (12) *De Civ. Dei*, lib. XIV, cap. ult. — (13) *De Doct. christ.*, lib. I, cap. 27.

Comme des voyageurs dans la voie du Seigneur, nous sommes obligés de toujours avancer. Si nous venons à dire : C'est assez, nous sommes perdus; ajoutons quelque chose, avançons toujours (1), soyons affamés et altérés de la justice (2). Si nous avons en nous l'amour de Dieu, nous aurons avec lui toutes les vertus. Qu'est-ce, en effet, que la tempérance, sinon l'amour se réservant intègre pour l'objet aimé; la force, sinon l'amour supportant tout avec facilité parce qu'il aime; la justice, sinon l'amour voué entièrement au service de l'objet aimé; et la prudence, sinon l'amour discernant avec sagacité ce qui le favorise ou ce qui lui est un obstacle (3)? Toute la charité est donc renfermée dans ce seul mot du Prophète : s'attacher à Dieu. Dans cette disposition de notre âme, rien ne saurait nous nuire, mais tout nous arrivera en bien (4); et voilà pourquoi l'Apôtre a pu s'écrier : Qui me séparera de la charité de Jésus-Christ? — La mort? mais il n'y a qu'une mort, c'est de ne pas aimer Dieu par-dessus toutes choses. — Un ange? mais quand nous sommes attachés à Dieu, il n'est point de pur esprit qui soit plus fort que notre âme. — Une faculté, une propriété de la matière ou de l'esprit? mais une âme attachée à Dieu est plus élevée que l'univers entier; d'ailleurs, un sentiment quelconque de l'âme humaine, pourvu qu'il soit droit, nous unira plus fortement à Dieu. Il en sera de même des peines et des tribulations de la vie présente. — Sera-ce peut-être la hauteur ou la profondeur? Mais si ces mots signifient la hauteur ou la profondeur de la science, je ne serai ni curieux, ni vain, de peur de me séparer de Dieu; et quelle autre doctrine pourrait me délivrer de l'erreur, puisque quiconque se sépare de Dieu ne peut qu'errer? Sera-ce enfin mon esprit lui-même qui me séparera de Dieu, en se croyant de la nature même de Dieu? Eh quoi! en viendrais-je à ce point d'orgueil et de misère, de me croire quelque chose sans l'immuable sagesse de mon Créateur, d'ignorer que plus je me sou mets à lui, plus je suis libre; plus je m'approche de lui par l'amour, plus je suis éclairé... Non, aucune créature ne me séparera jamais de la charité de Dieu, qui est en Jésus-Christ Notre-Seigneur (5).

De même que le bonheur de l'âme est la récompense de la

(1) *Serm. xv de Verb. Ap.* — (2) *De Perf. just.*, cap. 8. — (3) *De Mor. Eccl.*, cap. 15. — (4) *Ibid.*, cap. 16. — (5) *Ibid.*, cap. 11 et 12.



vertu, de même son tourment est la peine du péché. Et faut-il regarder comme un léger châtiment la domination de la passion en nous, le dépouillement des richesses de la vertu, la pauvreté, la misère intérieure, l'acceptation de l'erreur à la place de la vérité, ces changements inouïs dans nos pensées, ce doute et cette précipitation qui se succèdent, cet effroi de découvrir la vérité, ce désespoir de la trouver, cette complaisance dans les ténèbres, ces efforts pour en sortir, puis ces affaissements et cette longue défaillance. Tandis que l'entendement est ainsi tourmenté, la passion sévit avec tyrannie dans le domaine de la volonté. Elle soulève des tempêtes en déchaînant des sentiments contraires : la crainte, le désir, l'anxiété, la fausse joie, le tourment d'avoir perdu l'objet aimé, l'ardeur de le reconquérir, la fureur du ressentiment, les torches de la vengeance. Tous les vices se sont réunis pour le supplice de cette âme ; on voit l'avarice la resserrer, la luxure la dissiper, l'ambition la crucifier, l'orgueil l'enfler, l'envie la torturer, la paresse l'ensevelir, l'opiniâtreté la soulever, et l'esclavage la désespérer. Tel est le châtiment de ceux qui se séparent de la vraie sagesse (1).

Cependant, pour arriver à la vue de Dieu, il faut que notre corps ressuscite (2), et que nos âmes, purifiées par la grâce, puissent supporter cette sublimité et ce bonheur (3). Il y a dans nos corps, ainsi que dans tous les êtres organisés, des *nombres très-efficaces* qui entraînent à leur suite les éléments répandus dans les œuvres de Dieu (4). Les corps des ressuscités ne porteront plus aucun défaut, mais seront tout brillants de jeunesse (5). Quant aux damnés, ils souffriront, comme les démons, le supplice du feu (6). Leurs peines seront éternelles, c'est-à-dire auront une durée sans fin (7). La consommation aura lieu au septième âge du monde. Il y aura des degrés d'honneur et de gloire, à proportion des mérites acquis. L'auteur de la vertu en sera la récompense, et cette récompense n'est autre que lui-même. Dieu sera donc tout en nous : vie, santé, aliment, abondance, gloire, honneur et paix ; tous les biens en un mot. Alors nous serons en paix et nous verrons ; nous verrons et nous aimerons ; nous

(1) *De Lib. arb.*, lib. I, cap. 11. — (2) *De Civ. Dei*, lib. XX, cap. 14. — (3) *De Gen. ad litt.*, lib. V, cap. 14. — (4) *Ibid.*, cap. 7. — (5) *De Civ. Dei*, lib. XXII, cap. 19 et 21. — (6) *Ibid.*, lib. XXI, cap. 9 et 10. — (7) *Ibid.*, c. 23.

aimerons et nous louerons. Voilà ce qui sera à la fin sans fin (1).

Telles sont les principales idées auxquelles on peut ramener la théologie de saint Augustin. Sans doute, en l'examinant sous le rapport de la méthode, on trouvera que dans les solutions données par ce grand docteur aux questions fondamentales, le point de vue métaphysique et objectif prédomine largement sur le point de vue analytique et critique; cependant il faut reconnaître qu'il a, le premier, posé le fondement de la certitude scientifique (2), qu'il a recueilli une multitude d'observations sur la vie psychologique, et a mis en une pleine lumière la puissance de la volonté libre. Il faut remarquer, enfin, qu'il est le créateur de la métaphysique chrétienne, et qu'il avait d'immenses difficultés à vaincre, pour façonner, au milieu d'une époque de décadence, la terminologie qui est encore en usage aujourd'hui. Bien que le temps ait beaucoup amélioré et perfectionné la méthode et les procédés de la théologie, les idées de saint Augustin demeurent ornées d'une perpétuelle jeunesse, et ses œuvres offrent encore à la spéculation moderne une mine aussi précieuse qu'inépuisable.

Au cinquième siècle, un monastère fondé par saint Honorat, dans la petite île de Lérins en Provence, offrait une retraite à de pieux et savants religieux. Les plus connus d'entre eux sont saint Loup, saint Eucher et saint Vincent (450). Ce dernier est l'auteur du *Commonitorium*, ouvrage destiné à mettre les chrétiens en garde contre les surprises de la nouveauté et de l'erreur. Vincent ne se borne pas à développer le mot fameux : *Curandum est ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus, creditum est*; mais il s'applique à concilier l'idée de l'immobilité du dogme avec celle du mouvement et du progrès dans la foi; il montre que le dogme se développe comme les êtres organisés, sans changer, sans se transformer, en vertu de la seule force qui est en lui. Voici, du reste, les idées renfermées dans le *Commonitorium*. « Il faut respecter la tradition, et il est nécessaire de s'en tenir à la foi de l'antiquité (3); il y a du péril à s'attacher aux nouveautés en matière de foi; Origène et

(1) *De Civ. Dei*, lib. XXII, cap. 30. — (2) *Solil.*, lib. II, cap. 1. — (3) *Comm.*, n. 1-10.



Tertullien en sont la preuve (1); enfin, il y a un progrès légitime et un développement régulier de la vérité dans l'Eglise catholique (2).

Après l'ouvrage de Vincent de Lérins, nous n'avons plus à citer que *le Traité de la foi orthodoxe*, de saint Jean Damascène (676-760). L'auteur commence par démontrer l'existence de Dieu et de la divine Providence. Les attributs divins sont passés en revue sans ordre ni méthode. A l'exemple de saint Augustin, il cherche dans notre constitution intellectuelle des similitudes qui nous fassent mieux entendre le mystère de la génération du Verbe. Le second livre contient une étude des facultés de l'âme; les passions y sont classées d'une manière tout arbitraire; la parole intérieure est sagement distinguée de la parole extérieure, mais l'analyse du langage n'en est point déduite. Dans l'examen des rapports de la prescience divine avec la liberté humaine, il n'y a pas cette profondeur de vues que l'on trouve dans saint Augustin. On peut encore lui reprocher de confondre l'espace avec l'immensité de Dieu. Cependant les matières de la théologie dogmatique sont énumérées, et on rencontre pour la première fois les deux preuves, méthodiquement distinctes, de l'Ecriture sainte et de la tradition.

Les progrès de la méthode dans l'exposition des dogmes devaient se faire sentir aussi dans la théologie morale.

La doctrine morale du christianisme est contenue tout d'abord dans l'enseignement du Seigneur. Elle conserve l'esprit de l'ancienne loi, mais lui est bien supérieure. Il la faut étudier dans l'admirable discours sur la montagne, qui renferme toute la substance de la loi nouvelle. Ce discours (3) est accompagné d'une courte casuistique, dans laquelle sont examinés plusieurs points de la loi ancienne, qu'il importait de mettre en une nouvelle lumière; telles sont les questions sur le meurtre, le divorce, l'adultère, la loi du talion, le respect de l'homme, la prière, le serment, etc. La justice était le but de l'ancienne loi; la sainteté est le but de l'Evangile : de là, nos espérances sont élevées au-dessus de ce monde, et la satisfaction intime de la conscience droite est la véritable *béatitude*, qui consiste dans l'union de notre esprit avec Dieu.

La plénitude de vie morale renfermée dans les discours du

(1) *Comm.*, n. 10-23. — (2) *Ibid.*, n. 23-28. — (3) *MATTH.*, v.

Seigneur rejaillit d'une manière admirable dans les écrits des trois apôtres, Jean, Paul et Jacques.

Le point de vue de saint Jean est le plus élevé de tous. Le monde est le lieu où se trouvent en opposition le royaume de Dieu et le royaume des ténèbres. L'amour et la charité, la haine et l'impiété représentent les caractères généraux de ces royaumes opposés. L'amour est l'union avec Dieu; mais personne ne vient à Dieu, si ce n'est par le Fils; le Fils est le Verbe fait chair, coéternel avec le Père, Sauveur et Rédempteur des hommes. Un jour se fera la séparation du bien d'avec le mal, et les méchants seront soumis et vaincus, tandis que les bons triompheront à tout jamais.

Si saint Jean se représente sous de vives images la lutte entre le bien et le mal, telle qu'elle existe dans le monde extérieur, saint Paul la considère dans le théâtre de la conscience humaine et dans la vie de l'individu. Il décrit les états successifs du péché et de la justification de l'âme, de la conversion et de l'adoption divine; il oppose le péché à la justice, la loi à la liberté, la nature à la grâce, le premier Adam au second, le paganisme ainsi que le mosaïsme au christianisme. Le vieil homme doit mourir en nous par la grâce de Jésus-Christ; la mortification combat les suites du péché originel; la vocation à la foi donne la liberté évangélique et l'adoption divine avec tous ses droits. L'Eglise est l'assemblée des saints, elle a d'immortelles destinées; les élus seront unis à Dieu par Jésus-Christ.

La direction disciplinaire et pratique de la morale chrétienne, sans avoir été négligée par saint Jean et saint Paul, est traitée d'une manière admirable par saint Pierre et saint Jacques. La manière d'écrire de saint Jacques est serrée et sententieuse; il enseigne la morale, comme Salomon dans les Proverbes, par des maximes séparées et non par des raisonnements suivis. Cependant il s'appuie sur l'Ecriture sainte, emploie des images vives et des comparaisons pleines de justesse; il instruit, corrige et console. Après avoir montré aux fidèles quel usage ils peuvent faire des souffrances, il étudie les divers phénomènes qui accompagnent la production du péché en nous, combat l'abus des richesses et de la sensualité, et trace d'admirables règles de conduite par rapport aux différentes conditions. Saint Pierre avait pour but de soutenir les fidèles au milieu des persécutions qu'ils



souffraient, et de montrer, contre les nicolaïtes, que la foi seule sans les œuvres ne suffit point pour le salut. Il reproduit différentes expressions ou comparaisons qui sont familières à saint Paul. Il expose les devoirs des esclaves, des femmes, des hommes mariés, des évêques et des fidèles, de tous les âges et de toutes les conditions; il recommande surtout l'esprit de douceur dans les souffrances, et l'obéissance aux princes et aux magistrats. Grotius trouve dans cette épître une force et une vigueur dignes du prince des apôtres; Erasme et Estius reconnaissent qu'elle est pleine d'une majesté apostolique, et renferme un grand sens en peu de mots.

Les Pères apostoliques sèment en abondance, dans leurs divers écrits, les plus hautes vérités morales. Le *Pasteur* d'Hermas est le premier où nous puissions apercevoir un plan et une méthode. La trilogie morale d'Hermas, qui comprend *les Visions*, *les Préceptes* et *les Similitudes*, propose sous des formes symboliques et prophétiques la réforme des mœurs, la pénitence et la crainte de Dieu, comme principe de toute vertu. C'est un enseignement adressé aux néophytes et aux catéchumènes plutôt qu'aux parfaits.

Les deux lettres de saint Clément aux vierges nous montrent la pureté et la sublimité de la morale chrétienne en contraste avec le sensualisme païen. Après avoir développé dans sa première lettre l'idée de la virginité, saint Clément trace dans la seconde des règles pleines de sagesse et d'une juste sévérité pour conserver cette vertu.

Les Eglises de l'Asie mineure avaient recueilli comme un legs précieux les traditions de saint Jean pour le dogme, la morale et la discipline; nous les trouvons ravivées dans les huit lettres authentiques de saint Ignace d'Antioche. Le saint martyr répandait dans ses lettres toute la chaleur de son âme, exhortait les fidèles à fuir les hérésies, à persévérer dans l'unité de la foi, à respecter profondément la hiérarchie, c'est-à-dire les évêques et les prêtres, en un mot, à écouter l'Eglise, qui est la règle de la foi, posée par Jésus-Christ et par les apôtres. Les mêmes idées se retrouvent dans les lettres de saint Polycarpe (1).

Saint Justin résout la question fondamentale de la morale en opposant au fatalisme des anciens la liberté morale comme

(1) Cf. l'abbé FREPPEL, *les Pères apostoliques et leur époque*, Paris, 1859.

un fait incontestable (1). D'après lui, la raison est quelque chose de divin; elle est l'illumination du Verbe en nous, l'organe de la vraie philosophie. La morale chrétienne contient tout ce qu'il y a de meilleur dans les diverses philosophies. En écoutant sa conscience, le chrétien écoute la voix du Logos, qui lui révèle le bien, et qui le détourne du mal. Aidé du secours de Dieu, tout chrétien peut s'élever aux plus hautes vertus. Aussi le christianisme ne se contente pas de décrire un idéal des mœurs où l'on ne puisse atteindre, mais il donne la force de devenir saint et parfait.

Athénagore oppose les changements dans les mœurs amenés par la religion chrétienne, à l'influence limitée et restreinte de la morale des philosophes. Il demande où sont ceux qui ont été préservés, calmés, guéris, améliorés par les théories de la sagesse profane. Il montre que l'esprit de la morale chrétienne, qu'on la considère soit au point de vue de la bienfaisance, de la libéralité, de la charité, soit au point de vue de la sévérité et de l'austérité, a sa raison d'être dans la doctrine de la résurrection.

Dans Tatien, le rigorisme prédomine. Pour lui le péché est produit tout à la fois par les sens et par l'esprit; de là, les prescriptions disciplinaires auxquelles la loi chrétienne a dû soumettre le corps.

Nous trouvons dans Clément d'Alexandrie les vues analytiques de saint Paul harmonieusement combinées avec la contemplation intuitive de saint Jean. Il existe entre les trois ouvrages de ce Père un lien intime et profond; son *Λόγος προτρεπτικός πρὸς Ἑλλήνας* a pour but d'amener les Grecs jusqu'au seuil de l'Eglise; son *Παιδαγωγός* les initie aux mœurs chrétiennes; ses *Σρώματα* leur ouvrent le vaste champ de la spéculation pure, appliquée aux mystères de Dieu et du monde. Le Pédagogue est, à proprement parler, le premier traité de morale chrétienne. Il comprend trois livres. Le premier considère la base historique de l'éducation chrétienne; le second et le troisième s'occupent des devoirs de la vie chrétienne. La vérité fondamentale de la morale est celle-ci : Dieu fait l'éducation de l'humanité, en réalisant successivement toutes les parties de son plan providentiel. L'amour est le principe de ses décrets; la ressemblance des hommes avec lui

(1) *Ἀντιστοιχία* (*Apol. min.*).



en est le but et la fin. Dieu est donc notre Pédagogue, et l'Eglise est l'institution pédagogique du monde entier. Le Logos s'est fait homme afin de nous servir de modèle. Notre vie doit être calquée sur la sienne. La première règle de l'action est donc l'imitation de cette harmonie parfaite, de cette juste mesure que le Christ apportait en toute chose. L'homme ainsi formé est le vrai *Gnostique*, qui a dompté ses passions, qui croît en sainteté et en charité, et qui pénètre profondément dans l'intelligence des mystères.

En morale, Origène se rattache à Clément d'Alexandrie. Sa doctrine avait surtout une tendance pratique. Pour s'en convaincre, il suffit de lire son beau traité *de la Prière*. En introduisant dans l'explication de l'Écriture la recherche du sens mystique, moral et allégorique, Origène a exercé une influence immense sur la méthode suivie après lui dans l'enseignement de la morale.

Tandis qu'en Orient prédomine la tendance à la spéculation et à la recherche scientifique, en Occident, c'est l'intérêt de la règle, de la discipline, de l'autorité et de la pratique qui l'emporte.

En même temps qu'ils demandent la soumission de l'esprit aux vérités de la foi, les Pères latins exigent la conformité de la conduite aux règles de la discipline. Si nous voyons l'imagination orientale se donner une ample carrière dans la spéculation idéale des vertus, l'esprit plus positif et mieux discipliné des Occidentaux demande à s'abriter sous l'aile protectrice de l'autorité.

Saint Irénée (120-203), grec d'origine, représente assez bien la fusion du point de vue spéculatif de l'Orient avec le sens pratique de l'Occident. De même que Clément d'Alexandrie, il considère l'Eglise comme une institution pédagogique, mais il entre plus avant dans son essence, aperçoit en elle l'arche du salut éternel et le centre de l'unité. « Comme il serait trop long de raconter dans ce livre l'histoire des églises particulières, si je rapporte ici la foi et la tradition apostolique, de la plus grande, de la plus ancienne, de la plus connue entre toutes, de cette Eglise fondée à Rome par les deux apôtres Pierre et Paul, je confondrai tous ceux qui s'attachent à leur sens privé, soit par vaine gloire, soit par aveuglement, soit par malice. Il est nécessaire, en effet, que toute Eglise, c'est-à-dire les fidèles du monde entier, s'ac-

cordent avec cette Eglise en raison de sa primauté supérieure; en elle, tous les fidèles ont toujours reconnu la tradition qui vient des apôtres (1). »

Tandis que saint Irénée formule dans l'obéissance à l'Eglise la règle de l'action chrétienne, et le critérium de la vérité doctrinale, Tertullien (160-245), remontant à la cause première de l'institution de l'Eglise, s'élève au principe suprême de la moralité, c'est-à-dire à la volonté divine. Il l'énonce avec sa vigueur habituelle, et en établit la valeur avec son double caractère de romain et de jurisconsulte. Il devient l'ardent tribun de l'Eglise, et se croit seul appelé à faire respecter la majesté des décrets divins. Dialecticien rigoureux, il fait retentir avec une force incomparable *le témoignage d'une âme naturellement chrétienne*; mais ses notions incomplètes sur la nature de l'esprit le jettent dans les erreurs du montanisme. Il s'exprima avec une dureté et une rigidité insupportables sur le renoncement, sur la chasteté, sur la possibilité de faire pénitence. La fin de sa vie fut troublée par des fantômes, le monde entier lui parut plongé dans les ténèbres et livré à la puissance des démons (2).

Saint Cyprien (m. en 258) reproduit en grande partie les vues de saint Irénée et de Tertullien orthodoxe. Il écrit contre les calomniateurs, contre la jalousie et l'envie, contre les idoles; il exhorte ceux qui sont tombés durant la persécution à se réconcilier avec l'Eglise. Il faut rappeler surtout les deux traités *de la Patience et de l'Unité de l'Eglise*. Les Pères alexandrins se représentaient l'Eglise à travers les rayons de la divinité de Jésus-Christ, et voilà pourquoi ils cherchaient l'Eglise dans le Christ; le carthaginois latin, pénétré de l'excellence de l'institution de l'Eglise, conclut à la divinité de son fondateur, et trouve le Christ dans l'Eglise. Il y a là deux méthodes également irréprochables; mais la seconde est sans contredit plus logique que la première. Voici en quels termes saint Cyprien s'énonce sur l'unité de l'Eglise :

« Il faut fuir un homme séparé de l'Eglise, quel qu'il soit, car un tel homme est perverti, il pèche et est condamné par son propre jugement. Croit-il être avec Jésus-Christ celui qui s'élève contre les prêtres de Jésus-Christ, qui se sépare du clergé et du peuple? C'est un ennemi de l'Eglise et du

(1) *Adv. hæres.*, lib. III, cap. 3, n. 2. — (2) Cf. *De habitu muliebri*, passim.



sacrifice de Jésus-Christ ; c'est un traître, un impie, un serviteur désobéissant, un fils dénaturé, un faux frère, qui, méprisant les évêques et abandonnant les prêtres de Dieu, ose élever un autre autel, faire une autre prière, profaner la vérité de la victime du Seigneur par de faux sacrifices. »

La tendance pratique de la morale chrétienne en Occident se manifeste encore davantage dans saint Ambroise (340-397), dont le génie, pénétré à la fois de l'esprit des anciens prophètes et de l'amour de la discipline, qui est un caractère de l'ancienne Rome, produisit le beau livre *des Devoirs des ministres sacrés*. Ce traité est comme celui de Cicéron, divisé en trois parties : la première comprend les bienséances et l'honnêteté de la vie ; la seconde embrasse les intérêts temporels, et la troisième s'occupe du discernement dont nous devons user en agissant. Toutefois, à la différence des philosophes profanes, on y recherche ce qui est utile en soi et par rapport à l'avenir, plutôt que ce qui ne sert qu'à notre bien-être ici-bas.

« Les livres sacrés ont parlé de l'honnête longtemps avant les philosophes. L'Écriture distingue entre les devoirs *moyens*, ou devoirs de rigueur, et les devoirs *parfaits*, ou les œuvres de miséricorde. Un grand nombre se détournent de l'observation du devoir dans la pensée qu'il n'y a point de Providence. Loin de nous une pareille erreur ; l'histoire de Job suffit seule pour la réfuter. Dieu s'occupe de ses créatures, et rien n'échappe à ses regards. S'il permet que les méchants prospèrent, c'est qu'il a l'éternité en sa puissance. En abordant la question des devoirs, il faut déterminer d'abord ceux qui sont propres à l'adolescence. Être dominé par la crainte de Dieu et par le respect des parents, honorer les vieillards, rester chaste et pur, ne point mépriser les humbles, aimer la douceur et la modestie, tels sont les principaux ornements du premier âge. Isaac, Joseph, Moïse, Jérémie, la vierge Marie surtout, nous offrent des modèles de toutes ces vertus. La pudeur est environnée d'écueils nombreux, les festins, le commerce des femmes, les heures de loisir sont des choses à éviter. Le jeune homme doit se prémunir contre la colère, plaisanter avec grâce, et en agissant, soumettre l'appétit à la raison, déployer une énergie proportionnée à son dessein, se borner dans ses études et ses travaux. Si je ne fuyais l'art, j'aurais parlé plus tôt des vertus cardinales, qui sont le

fondement de tous les devoirs. La prudence, qui consiste dans la connaissance de la vérité, fut la première vertu d'Abraham. Elle est remarquable aussi dans Moïse, qui connaissait toutes les sciences des Egyptiens. Non-seulement la justice chrétienne défend de nuire à aucun homme, mais elle renonce à la vengeance et même à la propriété. Dieu avait établi le droit commun pour tous; une injuste usurpation a fait le droit privé. La base de la justice est la foi; la foi se résume en Jésus-Christ, et l'Eglise est la forme de la justice. La justice comprend aussi la bienfaisance. La volonté de bien faire ne suffit pas, il faut aussi que l'action l'accompagne; toutefois, la bienveillance est au-dessus de la libéralité. Elle est la mère de tous les hommes, et les unit par les liens de l'amitié; fidèle dans les conseils, joyeuse dans la prospérité, triste dans le malheur, elle fait que l'on se confie plus à celui qui nous aime qu'à celui qui est sage; ainsi David se confiait à Jonathas. Otez du monde la bienveillance, c'est comme si vous enleviez le soleil de l'univers; il n'y aura plus personne pour montrer le chemin au voyageur, pour l'accueillir sous un toit hospitalier, comme faisait Job, pour lui donner de l'eau de la source, pour lui allumer un flambeau. Cette vertu est surtout pratiquée dans l'Eglise, car les liens de la grâce donnent une nouvelle force aux sentiments de la nature.

» Après la justice vient le courage, qui se partage entre la vie militaire et la vie domestique. Le premier ne peut être une vertu, s'il n'est uni à la justice; il faut donc examiner si les guerres sont justes ou non. Le second consiste surtout dans la patience. Le vrai courage est celui de l'athlète de Jésus-Christ. Il ne faut pas lâchement abandonner la foi, mais préparer son âme, exercer son esprit, se former à la constance de manière à n'être troublé par aucune crainte, ni brisé par l'infortune, ni vaincu par les supplices. Le courage doit encore lutter contre tous les vices, et surtout contre l'avarice, à l'exemple du saint homme Job. Le courage guerrier n'a pas manqué aux hommes de Dieu, comme on peut le voir dans Josué, Gédéon, Jonathas et les Machabées.

» Il reste encore à parler d'une quatrième vertu que l'on appelle modération ou tempérance. Elle comprend le repos de l'esprit, la douceur, la modestie, le soin de l'honneur et le maintien du décorum. Il faut donc choisir sa société, ne se lier qu'avec les meilleurs, garder la réserve, observer



les bienséances. En supportant l'injustice, on en voit qui demandent une réparation équivalente au dommage ; d'autres pardonnent purement et simplement ; d'autres, enfin, font du bien à leur ennemi. David et saint Paul se sont élevés à cette perfection. Fuyons l'avarice, qui nous enlève la liberté. Les lévites surtout doivent être libres de toute passion terrestre. L'Apôtre a décrit leurs devoirs ; ces devoirs sont rigoureux, mais aussi, grande est la grâce que Dieu leur accorde pour les remplir.

» Il est temps d'aborder la question de l'utile, qui est l'objet du deuxième livre.

» Les philosophes ont placé le bonheur tantôt dans l'absence de la douleur, tantôt dans la science, dans la volupté, dans l'honnêteté et la vertu ; l'Écriture nous dit : « Heureux les hommes sans tache qui marchent dans la voie du Seigneur. » L'innocence et la science font donc le bonheur ; ni les maux, ni les biens d'ici-bas ne peuvent le diminuer ou l'augmenter ; il y a plus : les choses que l'on regarde comme des biens, les richesses, la bonne chère, les plaisirs sont autant d'obstacles au bonheur éternel. De là, l'utile se confond avec le juste et l'honnête, et la recherche de l'utile doit se borner à l'acquisition de la piété.

» Nous ne connaissons rien de si utile que d'être aimé, rien de si nuisible que de ne l'être point. Il faut donc se faire aimer par la douceur, l'affabilité, la bienfaisance, la justice et les autres vertus. L'exemple de Moïse et de David nous fait bien comprendre cette vérité. Pour se concilier l'amitié, rien n'a plus de valeur que les conseils dictés par la prudence, la justice et la pureté d'âme. Moïse, Joseph, Salomon, Daniel en sont la preuve. On se concilie encore l'amitié des hommes par les largesses. L'affabilité est aussi un moyen puissant de gagner les cœurs.

» Une autre source d'utilité, c'est la société des gens de bien. Il est bon en outre de défendre les faibles, de recueillir les voyageurs ; le prêtre surtout doit être hospitalier. Après l'avarice, rien n'est plus condamnable en lui que la prodigalité.

» L'utilité accompagne aussi l'exercice des charges et des honneurs. On ne doit y aspirer que par des moyens honnêtes. Toute charge doit être remplie avec prudence, sagesse et surtout justice. Le mépris de l'argent est une preuve manifeste de justice. Le diacre saint Laurent connaissait bien quels sont

les vrais trésors de l'Eglise. Les dépôts des veuves et des orphelins doivent être défendus par l'évêque, même au péril de sa vie. En résumé, il ne faut rechercher que les vrais biens, la paix et la charité, et s'efforcer de les conserver intacts.

» Il faut enfin comparer entre eux l'honnête et l'utile, et chercher lequel il faut suivre; c'est l'objet du troisième livre. D'abord, l'homme de bien ne cherche point son avantage au détriment d'autrui; mais il travaille au contraire dans l'intérêt des autres. L'exemple des membres, qui remplissent chacun leur office, doit nous apprendre notre devoir. Jamais l'intérêt ne doit l'emporter sur le devoir, et on ne peut assez flétrir les honteuses manœuvres qui ont pour objet un gain sordide; elles couvrent d'opprobre les ecclésiastiques qui s'y livrent.

» Il ne faut ni promettre, ni jurer d'accomplir une chose injuste. L'amour de l'honnêteté est le soutien des familles et des nations, le fondement de la vraie et solide amitié, car l'amitié est sœur de la piété et mère de l'égalité. Il faut donc chérir la justice, et repasser dans son esprit les saintes leçons et les beaux exemples que contiennent les divines Ecritures. »

Tel est en substance le premier traité méthodique de morale chrétienne. Il faut y remarquer un essai de classification des vertus chrétiennes, une diction ferme et concise, une abondance de faits et d'exemples, une application parfaite des principes et des règles de la méthode. Bien que l'auteur suive pas à pas le plan de Cicéron, le point de vue est changé. La recherche de l'utile doit nous conduire à être plus vertueux, et non à exercer plus d'influence; l'honnête n'est plus recommandé en vue de ce monde, mais en vue de l'éternité; enfin, la pratique de la vertu n'est plus un vague conseil, mais elle prend un corps, une figure dans l'Eglise, qui est la forme même de la justice.

Nous trouvons dans les œuvres de saint Basile et de saint Jean Chrysostôme un grand nombre de traités sur des points particuliers de la morale chrétienne. Nous n'avons point à nous en occuper au point de vue de la méthode. Le côté pratique et ascétique de la vie chrétienne y est développé avec une abondance et un génie incomparables (1). Saint Augustin

(1) Nous devons à saint Basile les traités suivants : *Sermo de abdicat. rerum*; *Sermo de Cultu, sive de exercit. monasticâ*; *De Institut. monach. serm.* II; *Regulæ fusiùs disput.*; *Constit. monasticæ*; *Ad monachum lapsum, epist.* II;



n'a point laissé non plus de traité de morale, mais il a touché à tous les points essentiels de la science (1). Il a surtout le mérite exclusif d'avoir créé la dialectique chrétienne de l'idée du Bien. Imbu des idées platoniciennes qui ont été baptisées avec lui, il aspire à ce qui est immuable et éternel, le Vrai, le Beau, le Juste, le Saint. Pour lui, la vie heureuse n'est que l'éternelle possession de Dieu; nous y arrivons par sept degrés qui correspondent aux sept âges du monde. Toutes les vertus ne sont que des formes diverses de la charité (2).

Pendant que saint Augustin posait d'une main sûre en Occident les limites du vrai mysticisme, il se formait dans les Eglises d'Orient, sous l'influence de saint Grégoire de Nysse, et plus tard par suite de la diffusion d'écrits attribués à Denys l'Aréopagite, un idéalisme contemplatif qui présentait l'extase comme la forme la plus élevée de l'amour de Dieu. Les écrits du pseudo-Denys avaient d'abord été traduits en latin par Hilduin, abbé de Saint-Denis, puis par Jean Scot Erigène, sur la demande du roi Charles-le-Chauve. Dans *le Traité des Noms divins*, l'auteur entremêle à des idées très-élevées la doctrine du renoncement, du combat spirituel, de la justification de l'homme pécheur. Sa méthode est accessible à tous, quand il affirme que la connaissance de Dieu n'est pas le résultat de la spéculation philosophique, mais un fait de sentiment et d'expérience intime. Voici quelques-unes des principales idées de l'Aréopagite; elles se retrouvent à peu près textuellement dans *la Somme* de saint Thomas :

« Le Bien ou la Bonté est le principal attribut de Dieu; Dieu est la substance du Bien, et c'est de lui que tout bien découle dans les êtres créés. Tout ce qui existe a le Bien pour principe. Le Bien produit et conserve, le mal désorganise et détruit. Aucun être, quant à son essence, ne provient du mal; en tant qu'il existe, il est bon. Le mal n'ajoute rien à la nature d'un être, mais il la corrompt et la détériore. Il n'y

*Ad virginem, lapsam Epistola*; — à saint Chrysostôme : *De Sacerdotio*, lib. VI; *Ad Stagirum, de Provident.*, lib. III; *De Virginit.*; *Comparat. regis et monachi*, etc., etc.

(1) Les principaux traités de saint Augustin sur la morale sont les suivants : *De Morib. Eccles. cath.*; *Enchirid. ad Laurent.*; *De Civ. Dei*, lib. XIV; *De Fid. et Oper.*; *De Vita beata*; *De Agone christ.*; *De Mendacio*; *De Bono conjugali*; *De sancta Virginitate*; *De Continentia*; *De Patientia*.

(2) *De Quantit. anim.*, passim; cf. *De ver. Relig.*, cap. 46.

a que le Bien qui soit une réalité; le mal ne peut point agir par lui-même, puisqu'il n'est rien; il ne le peut que par le moyen du Bien. Le Bien seul peut être à proprement parler une cause. Ce qui est entièrement soustrait au Bien n'est pas, et ne saurait être; et si quelque chose peut provenir des éléments de la corruption et de la dissolution, c'est qu'il y a en eux un reste de Bien. Le mal est donc faiblesse, défaut, absence du Bien. Le Bien est la fin de toutes choses, même du mal, car le mal aussi aspire au Bien. Et voilà pourquoi l'homme accomplit le mal par désir du Bien et non point par amour du mal (1).

La forme méthodique ne disparaît pas complètement des écrits théologiques de cette époque. Saint Léon s'occupe surtout de l'organisation de l'Eglise; dans ses *Sermons* et dans ses *Lettres*, il donne des définitions exactes et précises, expose nettement sa pensée, et entraîne les esprits par sa logique irrésistible. Entre toutes ses lettres, nous devons citer celle qu'il adressa à Flavien, archevêque de Constantinople, sur les erreurs d'Eutychès. Lorsqu'elle fut lue au concile de Chalcédoine, aux applaudissements de six cents évêques, tous s'écrièrent : Pierre a parlé par la bouche de Léon.

Après avoir reproché à Eutychès d'ignorer les saintes Ecritures, et le symbole que les chrétiens font retentir dans l'univers entier, il expose ainsi l'incarnation du Verbe :

« Comme le démon se glorifiait d'avoir trompé l'homme par sa ruse, de l'avoir privé du bienfait de Dieu, dépouillé de son immortalité et soumis à la mort, Dieu immuable dans ses desseins, et inépuisable dans sa bonté, mit le comble à son amour pour nous par un mystère sacré, qui devait empêcher que l'homme trompé par la race du démon, ne pérît à l'encontre des décrets divins. Le Fils de Dieu entre donc dans notre bas monde; il descend de son trône éternel, sans cesser d'habiter dans la gloire de son Père. Il est conçu, il naît d'une manière toute nouvelle. Invisible dans sa divinité, il devient visible dans notre nature; infini, il veut être fini; plus ancien que les temps, il commence à vivre dans le temps; maître de l'univers, il voile son infinie majesté, et prend la forme d'un esclave. Dieu impassible, il ne dédaigne pas de se soumettre à la souffrance; immortel, il veut succomber à la mort. Il naît

(1) Cf. *Summ. theol.*, 1<sup>a</sup> 2<sup>e</sup>, quæst. 18.



d'une manière tout-à-fait nouvelle, car c'est une vierge pure, non souillée par la concupiscence, qui lui donne la substance de son corps. Il prend de sa mère la nature humaine, et non la faute, et si sa naissance du sein de la Vierge est un prodige, il n'est point pour cela d'une autre nature que nous. Vrai Dieu, il est aussi vrai homme, et il n'existe aucun mensonge dans cette alliance entre la bassesse de l'homme et la majesté de Dieu. Chaque nature accomplit en union avec l'autre les opérations qui lui sont propres; le Verbe opère comme Verbe, et la chair comme chair. L'un brille par les miracles, l'autre succombe sous les injures; le Verbe partage la gloire de son Père, et la chair n'a point déposé l'infirmité de notre nature. Il faut le répéter, le Christ est seul vrai Fils de Dieu et vrai Fils de l'homme : Dieu, car au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu; homme, car le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous; Dieu, car il a tout créé, et rien n'a été fait sans lui; homme, car il est né d'une femme et s'est soumis à la loi. »

Les travaux sur l'Écriture sainte commencent, ainsi que nous l'avons dit, avec l'épître de saint Barnabé. Ils prennent d'admirables développements dans Origène, saint Athanase, saint Ephrem, saint Basile, saint Chrysostôme, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Isidore de Péluse et Théodoret. Dans l'Eglise latine, saint Hilaire de Poitiers, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin et saint Grégoire-le-Grand, traduisent, commentent, expliquent avec une abondance et une pénétration inimitables. Il n'est pas de notre dessein de passer en revue leurs différents ouvrages. *L'Exposition sur Job*, ou *les Morales* de saint Grégoire ont obtenu une grande vogue dans l'Eglise. L'auteur y réunit la triple interprétation, historique, allégorique et morale du texte. La partie philologique et historique est extrêmement défectueuse, parce que les documents manquaient à saint Grégoire; cependant cet ouvrage demeura par les siècles suivants le modèle de l'interprétation des textes sacrés. Il fut très-répandu pendant le moyen-âge, et traduit dans les nouveaux idiomes.

Le *Liber pastoralis* de saint Grégoire contient les matériaux précieux de la théologie pastorale. Il est le fruit d'une expérience consommée dans *l'art des arts*, le gouvernement des âmes. Recommandé au clergé par les conciles, il se répandit

dans toutes les contrées de l'Occident, et même dans les Eglises d'Orient.

Le *Pastoral* est divisé en quatre parties dans lesquelles saint Grégoire examine successivement les qualités et les défauts de ceux qui se destinent au ministère des âmes, les règles de conduite du prêtre, ou les vertus sacerdotales; il donne des conseils sur la méthode à suivre pour instruire les hommes, et, enfin, il établit que l'humilité est absolument nécessaire quand on exerce les fonctions pastorales.

Saint Grégoire avait encore composé plusieurs ouvrages liturgiques, des hymnes et des mélodies qui sont conservées dans le chant grégorien.

L'histoire ecclésiastique avait commencé avec Eusèbe, dont l'ouvrage en dix livres s'étend depuis l'avènement de Jésus-Christ, jusqu'à la victoire de Constantin sur Licinius, en 324. Il est continué successivement par Socrate, Sozomène et Théodoret. Plus tard viennent Philostorge, Théodore le Lecteur, et Evagrius (536). Rufin, au commencement du cinquième siècle, traduisit en latin l'histoire d'Eusèbe, en même temps que Sulpice-Sévère composait sa *Chronique sacrée*. Paul Orose, dans ses sept livres contre les païens, est plutôt un apologiste qu'un historien; et Cassiodore, dans son *Historia tripartita*, conserve de précieux matériaux, bien qu'il ne fasse que compléter les historiens antérieurs. C'est à peu près le même travail d'emprunt et de simple reproduction que font à cette époque saint Isidore de Séville, et Bède-le-Vénérable. Ils tirent des écrits des saints Pères, et en particulier de saint Augustin, les principaux éléments de leurs compositions.

Différentes collections de canons et de règles liturgiques avaient été faites en Afrique, en Espagne, en Italie et dans les Gaules. La collection des canons d'Isidore de Séville renfermait deux collections latines précédentes, dont la seconde était due à Denys-le-Petit. Sans doute, il n'y avait point encore de méthode dans ces divers travaux, et l'on se contentait, la plupart du temps, d'enregistrer les pièces selon l'ordre chronologique. On accueillait aussi avec un zèle peu intelligent des pièces d'une authenticité douteuse, sur lesquelles la critique devait s'exercer plus tard; mais, en résumé, le droit canonique, l'histoire ecclésiastique, l'exégèse, la morale, la dogmatique et l'apologétique, toutes les sciences théologiques, en un mot, avaient fait leur apparition, et il était réservé à l'époque



suivante de faire accomplir à leur méthode de plus notables progrès.

## ARTICLE II.

### *Des progrès de la méthode pendant le moyen-âge.*

L'âge des Pères et des grands Docteurs de l'Eglise avait produit dans toutes les parties des sciences théologiques une ample collection de faits et un enchaînement lumineux d'idées profondes qui devaient être mises à profit par les siècles suivants. On s'était appliqué jusqu'ici plutôt à défendre qu'à exposer scientifiquement les vérités de la foi. Il fallait aller plus loin : il fallait développer la science de la foi, en montrer l'inébranlable solidité, déterminer avec plus de précision les diverses branches qu'elle comprend, et la faire dominer sur l'ensemble des connaissances humaines. Cette tâche était spécialement réservée à la période du moyen-âge.

Nous voyons d'abord apparaître dans le cours des neuvième, dixième et onzième siècles de nombreux travaux exégétiques et apologétiques, composés contre les mahométans, contre les Juifs et contre les Grecs.

Dans sa lutte contre le christianisme, le mahométisme était moins redoutable par la puissance de ses idées et de ses doctrines que par la force de ses armes. Il faut avouer que les apologies de ce temps ne soutiennent pas la comparaison avec celles de la première période. Cette infériorité nous semble tenir principalement à la difficulté qui existait pour les chrétiens occidentaux de connaître exactement la portée des doctrines arabes et les profondeurs ténébreuses de la philosophie panthéiste. D'ailleurs, la scolastique n'était pas née; on n'avait point encore à opposer à des adversaires un système complet de philosophie chrétienne; de là, il y a généralement chez les apologistes de cette époque absence de méthode, défense partielle et non générale de la doctrine chrétienne, et réfutation insuffisante des erreurs opposées.

Saint Jean Damascène est le premier qui ait combattu, avec les armes de la théologie, les erreurs de l'islamisme. Dans sa *Διάλεξις Σαρακηνοῦ καὶ χριστιανοῦ*, il traite les principaux points controversés entre les chrétiens et les Sarrasins. Il apprend à ceux-ci à distinguer entre la Parole, le Verbe de Dieu, le *Λόγος τοῦ Θεοῦ*, et les paroles de Dieu, *ῥήματα*, *λόγια τοῦ Θεοῦ*. Il établit l'incarnation du Verbe pour la rédemption

de l'homme pécheur. Il montre que les Juifs, en crucifiant Jésus-Christ, n'ont pas accompli la volonté de Dieu, mais satisfait leur propre haine, et qu'ainsi, il faut distinguer entre un décret et une permission de Dieu. Enfin il établit, par les circonstances du baptême de Jésus, que Jean-Baptiste n'était que le serviteur et le précurseur de celui qu'il baptisait.

Théodore Abucar (1), disciple de saint Jean Damascène, s'attache surtout à faire ressortir dans Mahomet l'absence de preuves d'une mission divine. Sa discussion est, en général, vive, spirituelle et originale. Nicéas de Byzance, qui entra en campagne un siècle plus tard, attaque le contenu du Coran. Son livre (2) est l'ouvrage de controverse le plus parfait qu'ait fourni jusqu'ici l'Eglise grecque contre l'islamisme. Il faut rappeler aussi un dialogue de l'archevêque Samona, de Gaza, sur le corps et le sang de Jésus-Christ (3), dans lequel l'interlocuteur est amené à reconnaître qu'il y a dans le corps humain une espèce de transubstantiation *μεταβολή*, qui a de l'analogie avec le mystère de l'Eucharistie. Il y est dit que l'Eucharistie n'est point une figure ni un symbole, mais le vrai et réel corps du Seigneur. On rapporte la comparaison des fragments d'un miroir, qui reproduisent chacun l'image entière de l'objet, pour faire comprendre que Jésus-Christ tout entier est présent sous chaque partie des espèces consacrées.

Nous trouvons, au commencement du douzième siècle, la *Πανοπλία δογματικῇ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* du moine Euthymius Zygabène. Cet ouvrage reproduit la plupart des preuves renfermées dans les précédents. L'auteur y insiste en particulier sur l'absence de prophéties concernant Mahomet, sur sa doctrine de la fatalité, sur la valeur absolue qu'il accorde aux pratiques extérieures, sur l'abaissement du caractère de la femme par suite de la polygamie, et enfin sur ses idées grossières concernant la vie future.

Dans l'Eglise occidentale, le premier apologiste qui fit une étude spéciale du Coran, fut Pierre-le-Vénérable, abbé de Cluny. Il écrivit une réfutation du Coran en quatre ou cinq

(1) *Biblioth. magn. Patrum*, Coloniae, 1618, tom. IX, 2, 6.

(2) *Νικητῆς Βυζαντινοῦ Φιλοσόφου ἀντιτροπή τῆς παρὰ τοῦ Ἄρχεως Μωάμετ πλαστογραφηθείσης βιβλίου*. *Nov. Biblioth. Patrum*, tom. IV.

(3) *Biblioth. magn. Patr.*, tom. XI.



livres, dont les deux derniers ont été retrouvés par Dom Martène. Il reproche à la doctrine musulmane de nier la sainte Trinité, de ne voir en Jésus-Christ qu'un prophète, et non le Fils de Dieu, etc., etc... Il recherche quels sont les hérétiques qui ont fourni leur contingent d'erreurs à l'auteur du Coran. Il fait ressortir les taches du caractère moral de Mahomet, et l'immense quantité de sectateurs qu'il entraîne dans la perdition.

Après saint Isidore de Séville, c'est le saint archevêque Julien de Tolède, qui, dans le cours du septième siècle, reprit le premier la polémique contre les Juifs. Dans un écrit dédié au roi Erwig (1), il s'efforce de démontrer que l'affirmation des Juifs, selon laquelle le Messie ne doit venir que dans le sixième millénaire du monde, ne saurait en aucune façon s'établir par des textes de l'Écriture sainte; il prouve ensuite, au moyen de certains passages des prophètes, que le Messie est venu, qu'il s'est fait reconnaître par des miracles, que saint Paul, en particulier, qui était très-versé dans les sciences rabbiniques, considérait la venue de Jésus-Christ comme la plénitude des temps.

Au neuvième siècle, Rhaban-Maur et Agobard de Lyon écrivirent aussi contre les Juifs. Le premier, dans son *Liber adversus Judæos*, se propose de montrer comment les prescriptions de l'Ancien-Testament qui semblent se contredire, doivent être expliquées dans un sens spirituel, et selon les principes de la loi chrétienne. Le développement de cette idée donne lieu à une exposition analogue à celle d'Isidore de Séville. Voici un échantillon de ce procédé. Il est dit au livre de l'Exode (xxi, 22), et au livre du Deutéronome (v, 16) : « Œil pour œil, dent pour dent, main pour main, pied pour pied, vie pour vie. » Or, au livre des Nombres (ix, 17), la vengeance est défendue, et au chapitre xxv, 5, du Deutéronome, il est recommandé d'infliger un châtiment moindre que l'offense. Ces textes semblent contradictoires, mais la contradiction disparaît, dès que l'on applique les premiers aux hérétiques, et que l'œil crevé, la dent, la main, le pied, ne signifient rien autre chose, sinon les divers sacrifices qu'il se faut imposer pour arracher une âme à la mort éternelle.

(1) Sancti JULIANI, *De Demonstratione ætatis sextæ contra Judæos*, libri III. *Biblioth. magn. Patr.*, tom. VII.

Tandis que Rhaban-Maur explique l'Ancien-Testament selon les principes de la vraie mystique chrétienne, son contemporain, Agobard de Lyon (1), attaque la fausse mystique juive renfermée dans la Kabbale. Il en expose au long les fables ridicules et impies, et sans s'arrêter à les réfuter, il appelle contre ceux qui les propagent la sévérité des canons de l'Eglise.

Outre deux écrits de Pierre Damien (2), qui ne présentent, au point de vue de la polémique contre les Juifs, aucun élément nouveau, nous devons mentionner l'ouvrage du rabbin Samuel de Marocco, adressé à ses anciens corréligionnaires, et intitulé : *De adventu Messiae*. L'auteur y examine à peu près exclusivement la condition présente des Juifs, et conclut qu'il la faut considérer comme le châtiment de quelque grand crime dont ils se sont rendus coupables.

L'Espagne était alors un vaste théâtre de controverse. Parmi les nombreux apologistes et controversistes de cette époque, nous devons mentionner surtout Pierre Alphonse, Odon de Cambray, Rupert de Deutz, Guibert de Nogent, Gislebert de Westminster, Pierre-le-Vénérable, Richard de Saint-Victor, Pierre de Blois, et un anonyme dont l'ouvrage est renfermé dans le *Thesaurus* de Dom Martène et Durand.

Pierre Alphonse (3) commence par raconter les détails de sa conversion, qui eut lieu en l'an 1106. Il n'écrit que pour donner les raisons et les motifs de ce grand acte. Or, ces raisons sont d'abord l'inanité des fables talmudiques, qui n'ont aucun fondement dans les textes de l'Ancien-Testament, auxquels les rabbins en appellent. D'ailleurs, la condition présente des Juifs est un visible châtiment de Dieu. Ils sont sans temple, sans autel, et ne peuvent plus observer la loi de Moïse. En outre, la doctrine de la sainte Trinité, qu'ils repoussent, est indiquée dans un grand nombre de passages de l'Ancien-Testament ; il en est de même de l'incarnation et de la plupart des mystères de la naissance, de la vie et de la mort de Jésus.

(1) *De judaicis superstitionibus, ad Ludovicum Imperatorem*. *Biblioth. magn. Patr.*, tom. IX.

(2) *Antilogus contra Judæos*. — *Dialogus inter Judæum et Christianum*. Opp. Paris, 1663, tom. III.

(3) *Dialogus Petri cognomento Alphonsi ex Judæo Christiani et Moysi Judæi*. *Biblioth. magn. Patr.*, I, 6.



Par conséquent, le christianisme est la consommation et la fin du mosaïsme; il est donc la seule religion véritable.

Le dialogue composé par Odon de Cambray (1) roule tout entier sur la satisfaction de Jésus-Christ. Le savant évêque pose le principe théologique de la nécessité d'une satisfaction proportionnée à l'offense faite à Dieu, et il conclut que le Christ seul pouvait la fournir.

Gislebert, abbé de Westminster, dans son ouvrage (2) dédié à saint Anselme, traite à peu près le même sujet. L'interlocuteur juif ne comprend pas comment il peut être permis de transgresser et d'abroger la loi de Moïse, qui est une loi divine, ni comment on pense faire une action juste en persécutant ceux qui l'observent. Gislebert lui fait remarquer que la loi de Moïse a un sens spirituel et un sens littéral; que certaines parties de cette loi, prescriptions et défenses, n'ont plus d'objet présentement, si l'on maintient le sens littéral exclusivement. Il faut donc rechercher le sens spirituel, considérer surtout les promesses d'un Messie, la nécessité d'une rédemption pour tous, et entendre cette loi comme l'ont entendue les vrais Israélites de toutes les époques.

Rupert de Deutz (3), dans un dialogue en trois livres, démontre la nécessité du baptême, qui a dû succéder à la circoncision. Pierre-le-Vénérable (4), dans son grand traité contre les Juifs, établit dans les quatre premiers livres la vérité du christianisme, et dans le cinquième la vanité du Talmud. Richard de Saint-Victor (5) se borne à l'exposition de la seule prophétie d'Isaïe (VII, 14): «Voilà qu'une vierge concevra,» etc., et démontre, par une suite de développements historiques, allégoriques et mystiques, que la manière dont les chrétiens expliquent ce texte est la seule légitime. Nous trouvons enfin, dans l'ouvrage de Pierre de Blois (6), composé sur le plan de ceux d'Isidore de Séville, tous les textes et témoignages de

(1) *Dialogus cum Leone Judæo de adventu Christi Filii Dei*. Biblioth. maxima Patr., Lugd., tom. XXI.

(2) *Disputatio Judæi cum Christiano de fide christianâ*, int. Opp. Anselmi, Gerberonis Edit.

(3) *Annulus seu Dialogus Christiani et Judæi, de Fidei sacramentis*.

(4) *Tractatus adversus inveteratam Judæorum duritiem*. Biblioth. magn. Patr., tom. XII, 2, 6.

(5) *De Emmanuele*, lib. II. Opp. Edit. Rothomag., 1630.

(6) *Contra perfidiam Judæorum*. Biblioth. magn. Patr., tom. XII, 2, 6.

l'Ancien-Testament, au moyen desquels on établit les principaux points de la foi chrétienne, en particulier la sainte Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, l'abrogation de l'ancienne alliance, les sacrements, l'établissement et l'accroissement de l'Eglise, la conversion des païens, la résurrection, le jugement, le ciel et l'enfer.

Cependant, les efforts des apologistes devaient aussi se diriger contre le schisme grec. Depuis longtemps on avait enseigné à l'école d'Antioche que le Saint-Esprit ne procède que du Père. Cette assertion se trouve déjà dans Théodore de Mopsueste, dans Théodoret et Maxime de Tyr. Elle était une conséquence de l'arianisme et de la subordination que cette hérésie introduisait entre les personnes divines. Après les diverses condamnations des conciles de Tolède (653), de Mérida (666), de Toulouse (681) et de Francfort (794), Alcuin et Théodulphe d'Orléans furent les premiers théologiens de l'Occident qui écrivirent sur la procession du Saint-Esprit. Alcuin en appelle surtout à saint Augustin, dont il a beaucoup étudié les œuvres. Théodulphe écrit un fort savant traité dans lequel il réunit tous les témoignages des Pères concernant le dogme contesté par les Grecs. Il cite en particulier saint Athanase, saint Cyrille, Didyme, Proclus, évêque de Constantinople, saint Ambroise, saint Hilaire, saint Augustin, saint Fulgence, Prosper, Vigile de Thapsus, Agnellus, les papes Léon, Hormisdas, Grégoire, les écrivains Isidore, Cassiodore, et enfin le poète Prudence.

Il faut reconnaître une méthode bien supérieure dans Ratramne (1) et Enée de Paris (2). L'ouvrage du premier, en quatre livres, est une réponse solide et fondée sur des textes de l'Ecriture sainte, aux objections de Photius condamnées dans la bulle de Nicolas I. Quant à l'évêque de Paris, il résume les deux ouvrages d'Alcuin et de Théodulphe, et expose de nouveau, d'après eux, toute la suite de la tradition. Il ne cite parmi les Grecs que saint Athanase et saint Cyrille. Mais la meilleure apologie composée contre les erreurs de Photius, est sans contredit celle de Hugues Ethrianus (3). Il

(1) RATRAMNI *Corbeiensis monachi, contra Græcorum opposita latinam Ecclesiam infamantium, libri quatuor*. In spicileg. d'Achery, tom. I.

(2) *Liber adv. Græcos*. Ibid., tom. I.

(3) Cf. *Biblioth. magn. Patr.*, tom. XII, 2, 6.



est le premier qui ait employé une forme rigoureusement scientifique pour réfuter un adversaire. Il divise les difficultés de Photius, et en compose une suite d'arguments syllogistiques, dont il examine successivement les diverses propositions, en ayant soin de n'en laisser aucune sans réponse. Il ne manque à cet ouvrage que des vues plus générales, et cette dialectique continue, si habilement employée par saint Anselme. Dans son livre sur *la Procession du Saint-Esprit*, le père de la théologie scolastique déploie tous les avantages de sa méthode. Il part de vérités admises en même temps par les Grecs et par les Latins, et conduisant son raisonnement avec une logique inflexible et une méthode savante, il pulvérise et anéantit successivement toutes les raisons sur lesquelles s'appuient les schismatiques.

Cependant, diverses questions qui s'étaient élevées sur des points particuliers de doctrine, avaient préparé la voie à la scolastique. L'adoptianisme de Félix et d'Elipand avaient donné lieu aux réfutations de Paulin d'Aquilée, d'Alcuin et d'Agobard. Paschase Ratbert et Ratramne avaient défendu le dogme de l'Incarnation ; tandis que Rhaban-Maur, Hincmar, Jean Scot Erigène, Remy de Lyon et Prudence de Troyes, avaient combattu le prédestinarianisme de Gottschalk. Dans sa discussion sur l'Eucharistie, Bérenger, en répondant à ses adversaires, avait dit qu'il ne repoussait pas absolument les témoignages de la tradition, mais que la science avait pour but la recherche du vrai par les seules forces du raisonnement, que le Christ lui-même avait employé le raisonnement pour réfuter ses ennemis, et que quiconque rejetterait ce procédé était amené à nier l'excellence de la nature raisonnable. Il y avait donc nécessité de se placer, comme Bérenger, sur le terrain de la philosophie, et de défendre par des preuves rationnelles la vérité des dogmes chrétiens.

Le premier qui eut la pensée de ramener à l'unité les diverses branches de la théologie cultivées jusqu'alors, et de soumettre toute la doctrine à une idée générale, fut incontestablement saint Anselme (1033-1109). Il avait hérité du génie de saint Augustin, et possédait à un plus haut degré que ce Père l'esprit d'analyse et de méthode. Le premier, il essaya de résoudre par la seule raison des problèmes appartenant spécialement à la théologie, et de montrer dans les principaux dogmes du christianisme l'accord harmonieux de

la raison avec la foi. Sa dialectique est rigoureuse, claire et originale. Il s'efforce de concevoir chaque dogme chrétien sous un point de vue plus élevé, auquel le conduit une série continue de raisonnements. Il ne compose point un système de la foi chrétienne; mais ses divers traités, reliés entre eux et rattachés à une idée générale, prendront place un jour dans une vaste conception systématique qui s'appellera *la Somme théologique*.

On a dit que saint Anselme n'avait fait que reproduire la doctrine de saint Augustin; mais cette reproduction a un profond caractère d'originalité. Pour nous en convaincre, il suffit d'analyser ici le contenu du dialogue *De Veritate* :

« Sous le nom de vérité, nous entendons d'abord le terme propre, qui représente un objet, et nous disons que l'expression est vraie quand elle convient à son objet. Mais cette expression n'a de vérité qu'autant que l'objet est vrai lui-même, et par conséquent, la vérité n'est pas seulement un rapport, une relation, elle a une valeur objective incontestable. Or, un objet n'est vrai qu'autant qu'il remplit son but et sa fin. Ainsi, un discours est vrai quand il est tel qu'il doit être. Vérité et *rectitude* sont donc deux termes identiques. Or, cette rectitude des mots et des choses, des pensées et des actions, ne tombe point sous les sens, et n'est saisie que par l'entendement. Donc le nominalisme, qui fait dériver toute vérité de l'expérience, n'aura jamais la vraie notion de la vérité. La rectitude d'un objet, ou ce que cet objet doit être, est quelque chose d'immuable et d'invariable, tandis que l'objet lui-même est changeant et mobile. Elle est renfermée dans la vérité absolue, dans l'Être par lequel toutes les autres choses sont vraies, sans qu'il emprunte lui-même sa vérité d'aucun autre. Or, cet être est Dieu, règle absolue de tout ce qui est vrai, objets, pensées, paroles et actions. Il est la première vérité, la souveraine rectitude, la suprême réalité. Il est en quelque sorte l'unique chose vraie.

» En effet, dans le passage perpétuel des choses du non-être à l'être, et de l'être au non-être, tout ce qu'une créature a de réalité est presque non-être, *fere non esse, vix esse*. Or, un être est d'autant plus, qu'il a plus de réalité. Ainsi, l'être vivant en a plus que l'être inanimé, l'être doué de sensibilité plus que l'être qui en est dépourvu, l'être raisonnable, plus que l'être qui est simplement animé. Par conséquent, la



réalité absolue est nécessairement un être raisonnable, et comme la vérité des choses existe éternellement dans sa pensée, il suit qu'il a pour chaque objet une seule pensée possible, selon laquelle Dieu la pense éternellement, et une parole par laquelle il l'exprime. Mais puisque Dieu est une intelligence infinie, et que l'attribut essentiel d'un esprit intelligent est d'avoir conscience de lui-même, il suit que Dieu a une conscience éternelle de lui-même dans son Verbe, et que le Verbe, qui est une même essence que Dieu, est aussi le Verbe par lequel il crée. Par quel autre verbe, sinon par le sien, exprimerait-il exactement sa pensée créatrice? Donc, en définitive, la vérité des choses vient du Verbe de Dieu, et le réalisme spéculatif a son fondement dans la doctrine du Logos. »

Il n'est pas sans intérêt de suivre les conséquences de ce réalisme spéculatif de saint Anselme dans ses applications à chacun des dogmes chrétiens en particulier.

« Dieu est un esprit, et un esprit infini. Il a donc la faculté de se souvenir, de connaître et d'aimer. C'est sur ce triple attribut que sont fondées les relations qui existent entre les personnes divines. La Mémoire, c'est la conscience immédiate du sujet pensant, l'Intelligence, c'est la conscience objective de l'Être divin, et l'Amour, c'est le lien mutuel et réciproque qui unit la conscience du sujet à la conscience de l'objet. Or, on ne saurait douter que chacune de ces manifestations de l'Être de Dieu ne soit une réalité; car dans l'intelligence infinie, toute vérité est renfermée. La pensée est donc l'acte immanent d'un seul et même esprit, qui est en même temps le sujet, l'objet et le rapport, et ainsi il y a en Dieu unité et pluralité, mais une pluralité ineffable. Si dans les êtres créés la personnalité implique l'individualité, dans la nature divine le genre et l'individu se confondent. Il y a donc en Dieu unité absolue de nature et trinité de personnes. »

Le traité *de la Liberté* fait suite au dialogue sur la vérité. Selon saint Anselme, la liberté est le pouvoir de bien faire. Vouloir le bien est en la puissance immédiate de l'homme; Dieu lui-même ne peut empêcher qu'il en soit ainsi. Mais si la volonté s'est d'elle-même faite esclave, Dieu ne saurait, sans qu'elle le veuille, la rendre libre. La liberté existe à des états différents. En Dieu, elle est absolue. Dans les anges et dans les bienheureux, elle est limitée, mais inamissible. Dans

les hommes, elle est à la fois limitée et amissible. Il est vrai que dans les hommes elle peut être recouvrée par la pénitence, tandis que dans les anges déchus elle est perdue à tout jamais. Il importe de distinguer entre le pouvoir de vouloir et l'usage de ce pouvoir. Le pouvoir de vouloir fait partie de la nature humaine ; il a pour objet le bien-être de l'homme. Mais pour bien user de ce pouvoir et pour produire le bon vouloir actuel, la créature raisonnable a besoin d'un secours de Dieu, en vertu duquel elle se dirige vers ce qui doit être.

Le pouvoir de vouloir n'est donc, considéré en lui-même, ni bon ni mauvais ; il ne devient tel que par son rapport avec ce qui doit être. La volonté est bonne quand elle accomplit ce qui doit être, mauvaise, quand elle s'en détourne. Le mal en soi n'est donc pas autre chose que ce défaut de rectitude. Il est la négation, la privation de ce qui doit être, un véritable néant, et c'est en s'obstinant à la poursuite de ce néant que la volonté devient, à proprement parler, une mauvaise volonté. Ainsi, la volonté, considérée comme un attribut de la nature humaine, est bonne ; il en est de même des forces nécessaires à l'action, et des excitations que la volonté peut recevoir de Dieu. Tous ces éléments, renfermés dans une action mauvaise, ne sauraient pourtant rendre Dieu auteur du péché (1).

A propos du mystère de l'Incarnation, saint Anselme fait remarquer que le nominalisme est dans l'impossibilité d'expliquer comment la nature humaine peut subsister dans le Christ sans la personne humaine. Il ne va pas jusqu'à prétendre qu'il y ait une nature humaine subsistant en dehors des individus humains et indépendante d'eux. Il affirme que cette nature n'existe que dans les personnes humaines, qu'elle se transmet par la génération, que la race humaine est une, que cette unité rend seule possible la transmission du péché originel, et la satisfaction offerte par un autre. Le mérite de cette satisfaction se tire tout entier de la dignité de la personne qui satisfait. Ainsi, c'est sur la divinité de Jésus-Christ que repose le mérite surabondant de sa passion et de sa mort.

En appliquant ce procédé dialectique à tous les dogmes du christianisme, on eût peut-être obtenu une synthèse rationnelle des vérités de la foi, considérées à un point de vue général et

(1) *In bonis facit Deus quod sunt, et quod bona sunt; in malis verò facit quod sunt, sed non quod mala sunt.*



abstrait. Mais une direction opposée se fit jour dans les travaux du célèbre Pierre Abélard (1079-1142).

Abélard est rationaliste, et pose en principe que l'on ne doit point croire avant d'avoir compris. Le doute est pour lui le point de départ de la connaissance, la clef de la sagesse, et la science est la condition préliminaire de la foi. Cependant, en formulant ces principes, Abélard ne pense pas attaquer la doctrine de l'Eglise; seulement, il n'a point une idée claire du rapport qui existe entre la science et la foi; en général, il manque de profondeur, ainsi que le prouvent ses autres erreurs sur la Trinité, sur le mal, sur le rapport du paganisme avec le christianisme, etc... Nous devons pourtant reconnaître les services qu'il rendit à la méthode, en considérant les dogmes de la foi, non point comme des vérités simplement juxtaposées ou rattachées entre elles par un lien purement extérieur, mais comme des fractions, des parties d'une seule et même vérité fondamentale. Il essaya donc de donner un système complet de la science théologique, et prit pour point de départ le dogme de la justification.

D'après Abélard, toute la foi chrétienne se résume dans l'œuvre de la justification. Or, la justification comprend les actes des trois vertus théologales, la Foi, l'Espérance et la Charité. Il y aura donc trois grandes parties de la théologie, correspondant à ces trois vertus. La Foi, étant un acte intellectuel, donnera lieu à une étude des êtres, considérés objectivement et en eux-mêmes. Dieu, les créatures, le péché, l'incarnation, en font nécessairement partie. L'Espérance, qui soutient l'homme dans son mouvement de retour vers Dieu, devra comprendre les conditions de la justification, l'Eglise et les sacrements. Enfin la Charité, étant l'union avec Dieu de l'homme fidèle et justifié, sera l'objet d'une dernière partie où l'on traitera des vertus et des devoirs. Tel est le système déposé par Abélard dans deux écrits, le *Sic et Non*, et l'*Introductio ad theologiam*. Dans le premier, il se place au point de vue métaphysique et abstrait de l'Ecole; mais dans le second, il part du point de vue analytique et psychologique, et essaie de s'élever par les efforts de sa dialectique à une démonstration rationnelle des vérités révélées.

L'année même de la mort de saint Anselme (1109), Guillaume de Champeaux avait fondé à Paris la célèbre école de Saint-Victor. Il était réaliste exclusif; mais ses disciples les plus

célèbres s'efforcèrent d'unir sans cesse la métaphysique à la psychologie, la scolastique à la mystique. Un des plus illustres d'entre eux, Hugues de Saint-Victor, nommé encore Hugues de Paris (mort en 1140), présente un système de théologie beaucoup plus parfait que celui d'Abélard. Il trace d'abord d'une main ferme les rapports de la science avec la foi, en considérant quatre sortes de propositions, dont les unes se tirent de la raison, les autres sont conformes à la raison, d'autres sont au-dessus de la raison, et d'autres, enfin, sont contraires à la raison. Ce qui est contraire à la raison est impossible et absurde; ce qui découle de la raison est évident; par conséquent, la foi ne s'exerce que sur ce qui est conforme à la raison, ou au-dessus de la raison. Or, par rapport aux choses conformes à la raison, la foi est aidée par la raison, et la raison est complétée par la foi, de sorte qu'elles peuvent toujours devenir vraisemblables. Quant aux choses qui sont au-dessus d'elle, la raison n'a qu'une valeur négative, c'est-à-dire la possibilité de réfuter ce qu'on leur oppose. Elle se trouve fondée à les admettre respectueusement, en vertu du témoignage divin qui en garantit la vérité.

Dans son traité *De Sacramentis Fidei christianæ*, Hugues considère l'incarnation comme le dogme central de toute la théologie. Il distingue entre les choses qui ont préparé l'incarnation, et celles qui sont comprises dans l'économie même de ce mystère. De là, il doit y avoir deux grandes parties de la théologie : la première traitera de la création du monde visible et de la cause de la création; de la manifestation de Dieu dans les créatures, de son unité et de la Trinité; de la volonté de Dieu dans ses rapports avec le bien et le mal; de la création des anges, de leur nature et de leur chute; de l'état primitif de l'homme, du péché, de la rédemption promise et préparée; de la loi naturelle et de la loi écrite.

La seconde aura pour objet l'incarnation et la personne du Rédempteur; l'Eglise, qui est son corps mystique, considérée comme institution de salut, puis comme société visible, et soutenant des rapports avec la société temporelle; le sacrement de l'Ordre, le sacerdoce et la hiérarchie; le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, les sacramentaux; le Mariage; les vœux; les vertus et les péchés; la Pénitence, l'Extrême-Onction; les fins dernières, le jugement, la mort, le ciel et l'enfer.



Si l'on considère soit l'étendue des matières, soit le lien qui les unit, on trouvera que Hugues a composé un véritable système de théologie. Il s'est efforcé de rattacher toutes les matières à un dogme central, et il a choisi celui de tous qui est le plus compréhensif, et dont la vérité repose sur des faits immédiats. Il est le premier qui ait considéré la théologie comme le centre de toutes les connaissances humaines (1). Sa méthode est surtout supérieure à celle d'Abélard, en ce qu'il ne sépare pas l'élément historique de l'élément spéculatif, l'étude des faits de l'analyse des idées. Ces deux éléments, traités à part dans le *Sic et Non* et dans l'*Introductio*, se trouvent réunis et fondus harmonieusement dans l'ouvrage du célèbre Victorin. En traitant les faits du christianisme, il ne perd point de vue les dogmes, et d'un autre côté, en exposant les dogmes, il ne se renferme pas dans une dialectique sèche et aride, mais il appuie sa démonstration sur les éléments de la tradition, et en particulier sur saint Augustin. Ainsi, la dialectique était retenue dans les limites de la foi. L'empêcher de s'égarer, la vivifier et l'amener à sa perfection, tel fut le but poursuivi par Pierre Lombard.

Pierre Lombard était né près de Novare en Lombardie (1100-1164). Il avait étudié à Bologne, puis à Reims, et fut, dit-on, le premier docteur de l'Université de Paris. Son œuvre renferme, comme celle d'Abélard, un ensemble à peu près complet des matières de la théologie; il y a de plus, comme dans Hugues de Paris, une fusion méthodique de l'élément spéculatif avec l'élément historique. Mais dans le *Maître des Sentences*, l'analyse psychologique est conduite avec une sûreté et une liberté qui étonnent. Il y a un plan, un ordre, une méthode, des principes solides, une dialectique que l'on peut suivre sans danger, parce qu'elle se tient toujours dans les limites du dogme. C'est là ce qui peut expliquer comment le livre *des Sentences*, malgré ses formules arides, a servi de base, pendant de longs siècles, à l'enseignement des écoles, et comment les plus grands théologiens se sont occupés à le commenter.

La division du livre *des Sentences* est empruntée à saint Augustin, qui distingue entre les choses de *jouissance* et les

(1) *De Sacram. Fidei*, Prolog., cap. 6. Omnes artes naturales divinæ scientiæ famulantur, et inferior sapientia, rectè ordinata, ad superiorem conducit.

choses d'*usage*, *res fruendæ* et *res utendæ*. Dieu et la sainte Trinité sont exclusivement des choses de jouissance, et constituent l'objet d'un premier livre. Tout ce qui est hors de Dieu est, ou bien chose de jouissance et d'usage tout à la fois, comme les anges et les hommes, ou simplement chose d'usage, comme les objets du monde extérieur, les facultés, les vertus qui servent de moyens pour arriver à une fin. Les choses d'usage sont donc étudiées dans deux livres, dont l'un s'occupe de la création des anges, du monde visible, de l'homme, avant et après sa chute, du rapport de la grâce avec la liberté et du péché; l'autre traite de l'incarnation du Verbe, de la rédemption du genre humain et des vertus chrétiennes. Les trois premiers livres renferment *la doctrine des choses*; le quatrième comprend *la doctrine des signes*. On y traite des moyens par lesquels nous est communiquée la grâce du Rédempteur, en y rattachant, sous forme de conclusion, la question des fins dernières.

Cette division, bien qu'artificielle, embrasse pourtant toutes les matières de la théologie, et permet de les disposer dans un ordre satisfaisant. Chaque livre comprend un nombre à peu près égal de *distinctions* : le premier en renferme quarante-huit; le second quarante-quatre; le troisième quarante, et le quatrième cinquante. Le Lombard procède d'ailleurs d'une manière uniforme. Il commence par énoncer une proposition dogmatique; il l'appuie sur les textes de l'Écriture sainte et sur les témoignages de la tradition; il discute les uns et les autres, afin d'en montrer l'accord, et termine en réfutant les erreurs opposées, ou les objections des adversaires. Nous allons donner un aperçu de la doctrine du Lombard :

« Il y a dans toutes les créatures une image, un vestige de la Trinité, et chaque créature a en elle-même son unité, sa forme, son ordre correspondant à sa fin. De là, il existe un premier principe de toutes choses, qui est aussi leur fin dernière. L'homme a trois facultés : la mémoire, l'entendement et la volonté. L'esprit créé, par rapport aux êtres matériels, est une substance simple; mais par rapport aux facultés qu'il possède, il est complexe. Dieu est absolument simple, il est en dehors de toute catégorie. Comprendre comment la première personne est Père, sans une priorité de temps sur le Fils, est chose impossible dans l'ordre présent; c'est un mystère impénétrable. On ne saurait pas davantage comprendre



comment le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Le Père est principe absolument, *principium sine principio*; le Fils est principe du Saint-Esprit, mais il est lui-même produit par le Père, *principium de principio*; le Saint-Esprit, procédant des deux premières personnes, n'est principe que par rapport aux créatures, *principium de utroque*. Dieu a la prescience absolue. Les choses arrivent comme il les voit, mais non parce qu'il les voit. Sa puissance est infinie, mais il ne peut pas faire le mal, car ce pouvoir serait une imperfection. Il peut plus qu'il ne veut, mais tout ce qu'il veut est saint. On ne saurait expliquer pourquoi il veut une chose plutôt qu'une autre. Sa volonté est cause de tout ce qui est. Le mal arrive, il est vrai, sans son vouloir, mais non sans sa permission, et Dieu le fait servir aux fins voulues de lui.

» La création est un acte de la bonté divine. Elle est un acte libre. Le monde visible est fait pour l'homme. Les hommes et les anges avaient besoin de la grâce de Dieu pour se soutenir dans le bien, et pour arriver à la perfection. L'homme est libre. L'histoire de la chute du premier homme est une image parfaite de la chute de tous les autres. Le péché originel a passé avec ses suites à tous les descendants d'Adam. La concupiscence habite dans notre chair, avant qu'elle fasse sentir ses atteintes, et dès qu'une âme humaine est unie à un corps, elle en est infectée. Il faut distinguer dans tout péché une matière et une forme, et dans toute action il se trouve quelque chose de bon. Le mal qui est en elle provient d'un défaut, d'une violation de la loi. »

» Il était convenable que le Fils de Dieu se fît homme. L'incarnation est le plus grand acte de l'amour divin. Le Christ a voulu nous apprendre comment il faut vaincre le démon, et nous servir de modèle. Il ne croissait pas, à proprement parler, en grâce et en sagesse, mais il en donnait des preuves expérimentales et de plus en plus saisissantes. Il a accepté librement les humiliations et la mort, et a lavé dans son sang les péchés des hommes. C'est dans la nature humaine qu'il devait vaincre le démon, parce que le démon avait usurpé le pouvoir sur l'homme; mais pour que sa victoire fût incontestable, il fallait qu'il fût Dieu. Les sacrements sont institués pour notre usage, pour notre instruction et pour notre humiliation. Nous devons nous humilier devant le signe sensible qui contient la grâce, nous devons nous instruire par l'admi-

nable symbolisme qu'ils renferment, et, enfin, nous devons nous sanctifier en en usant saintement. »

La raison pour laquelle le livre du Lombard eut un si grand succès dans les écoles, c'est qu'il répondait à un besoin du temps, et présentait la théologie de l'Eglise débarrassée de digressions inutiles et appuyée sur les plus vénérables autorités. Il règne dans cet ouvrage un calme plein de majesté, une sûreté dogmatique, une clarté de conception, qui sont le résultat précieux de patientes et laborieuses études. Avec le Lombard se termine la première période théologique du moyen-âge, pendant laquelle on a appliqué à la théologie positive une dialectique empruntée à la philosophie d'Aristote, et on s'est efforcé de concevoir les vérités de la foi sous une forme systématique propre à rendre leur exposition plus majestueuse et plus persuasive. La méthode est entrée dans une phase nouvelle; toutes les branches de la science théologique ont été fécondées à la fois; la morale, l'exégèse et le droit canon ont suivi le mouvement qui s'est accompli dans la théologie dogmatique.

Il est un homme qui sert de transition entre l'ancien monde et le moyen-âge, et qui présente les idées des anciens sous un point de vue nouveau; cet homme, c'est Alcuin (735-804). Il exerça sur son époque une influence immense, parce qu'il unissait à une vaste érudition un sage esprit de réforme scientifique. Il ne s'est pas contenté de recueillir les sentences des Pères, mais il les a systématisées et coordonnées. Dans son ouvrage *De virtutibus et vitiis*, qui présente une vaste collection de sentences morales, extraites de la Bible et de divers auteurs, on rencontre déjà le même ordre de matières que dans le Lombard et dans toutes les *Sommes* qui ont suivi. L'auteur y traite d'abord de la vraie sagesse, puis des vertus théologales, des autres vertus et devoirs, de la conversion et de la confession, des huit péchés capitaux et des vertus cardinales. Quelque imparfait que soit ce plan, on voit qu'il embrasse à peu près toutes les matières de la morale chrétienne, et qu'il est un premier essai de classification.

Dans un autre écrit intitulé : *De ratione animæ, liber ad Eulalam virginem*, Alcuin trace la route aux théologiens mystiques, et s'efforce de démontrer, par l'analyse de nos facultés, que l'âme a pour devoir d'aimer Dieu, qui est le souverain Bien, la parfaite Beauté, l'infinie Béatitude, le terme



de son repos. Il passe en revue les facultés, les passions et les vices, qu'il essaie le premier de classer. De même qu'il y a quatre vertus cardinales, qui ne sont que des formes diverses d'une seule et même vertu, de même il y a quatre catégories d'objets, auxquelles correspondent les diverses formes d'un seul et même amour, et ces objets sont Dieu, nos semblables, la nature extérieure et nous-même. Les écrits d'Alcuin portent des traces nombreuses des lectures qu'il a faites dans saint Augustin.

On reconnaît facilement que les traités de morale, appartenant à cette première période, présentent pour caractère commun une étude psychologique de la conscience et de l'action. Saint Anselme est surtout un théologien dogmatique; cependant, ce qu'il dit sur la nécessité de la foi, sur la liberté de la volonté et sur l'amour de Dieu, est de la plus grande importance pour la théologie morale. Pierre Lombard a renfermé dans le deuxième et le troisième livre *des Sentences* le premier traité systématique de morale (1).

Il peut se réduire aux propositions suivantes : « Dieu est le commencement et la fin, le principe et le but de tout être moral. Tout l'univers étant un signe de Dieu, l'homme devra, dans ses pensées, dans ses paroles et dans ses actions, être un signe de la puissance et de la bonté divine. Pour y arriver, il doit user des sacrements, qui sont dans l'Eglise des signes efficaces de la grâce divine. »

Bien que l'interprétation scientifique des saintes Ecritures ait occupé une trop petite place dans les études de cette époque, on ne saurait dire pourtant qu'elle ait été complètement négligée. A une première glose de Walafried Strabon, Anselme de Laon (mort en 1117) en ajouta une seconde. Hugues de Saint-Victor composa le premier une *Introduction* à l'étude de l'Ecriture sainte, et un traité des *Règles de l'interprétation*, qu'il mit en pratique dans ses commentaires sur la Bible. Etienne, abbé de Cîteaux, corrigea la Vulgate, en s'aidant des textes hébreu et grec. Ces travaux, tout imparfaits

(1) Voici l'ordre selon lequel il distribue les matières : *de libertate, de virtute, de peccato, de voluntate, et ejus fine, de vitiis capitalibus, de peccatis in Spiritum sanctum* (*Sent.*, lib. II); puis, *de virtutibus theologis; de virtutibus cardinalibus; de septem donis Spiritus sancti; de connexione virtutum; de decem mundatis; de Legis et Evangelii distantia* (*Sent.*, lib. II, dist. 24, 27, 38-44; lib. III, dist. 23-40).

qu'ils étaient, préparaient la voie à l'exégèse de saint Thomas d'Aquin et de Nicolas de Lyra.

Nous avons vu précédemment que les canons pénitentiaux, les décisions données à des cas de conscience, les formulaires de prières et les rituels composaient à cette époque la législation disciplinaire de l'Eglise.

Le célèbre ouvrage de Gratien, moine du couvent de saint Félix, à Bologne (1141), nous montre la méthode scolastique appliquée à cette partie de la science théologique. Les trois parties dont se composent *le Décret* de Gratien, *Distinctiones*, *Causæ* et *De consecratione*, renferment à peu près toutes les matières du droit canonique. Dans la première, on passe en revue la constitution de l'Eglise; dans la seconde, on examine l'exercice de la juridiction, soit dans le for extérieur, soit dans le for intérieur; enfin, dans la troisième, on s'occupe des actions saintes du culte. Gratien part de l'idée du droit, *jus*, *justum*, et renferme dans cette idée tout ce qu'ordonnent ou défendent la Loi et l'Evangile. La division correspond assez bien aux divers points de vue sous lesquels il importait alors d'étudier la science du droit canonique. L'ouvrage de Gratien n'est pas un simple recueil de lois disciplinaires, mais un traité à la fois théorique et pratique sur toutes les matières de la jurisprudence ecclésiastique. Non-seulement les canons et les textes de lois sont apportés en preuves, mais leur sens est discuté, leurs contradictions apparentes conciliées : de là, le second titre du Décret : *Concordantia discordantium canonum*. Gratien cite tour à tour les canons apostoliques, les décisions des conciles, les vraies et les fausses décrétales, les saints Pères, les livres pénitentiaux, le *Liber diurnus* et l'*Ordo romanus*, le droit romain, les capitulaires des rois francs, et aussi des ouvrages purement historiques. Il fait un fréquent usage des recueils antérieurs dus à Burchard de Worms, à Anselme de Lucques et à Ives de Chartres. La partie pratique du Décret se compose d'une casuistique très-complète, où les principes du droit et de la morale sont appliqués à des cas particuliers, dont la discussion ramène souvent aux vérités générales. En appliquant la méthode du droit romain au droit canonique, Gratien rendit un immense service à la science. De même que les éléments philosophiques du monde ancien, conservés et développés par saint Augustin, avaient arrêté dans le domaine de la foi l'invasion d'un surnaturalisme exagéré, de



même aussi le Décret de Gratien traça dans la sphère du droit les limites des deux puissances, et fit mieux connaître la vraie constitution de l'Eglise.

Quels que soient les défauts de la compilation de Gratien, elle eut de nombreux commentateurs, glossateurs et correcteurs. Un des plus célèbres est Bernard de Pavie, appelé encore Bernard Circa, parce qu'il avait écrit *circa Decretum*. Son œuvre est de la plus grande importance au point de vue de la méthode. Bien qu'il fasse encore de nombreux emprunts au droit romain, il sépare pourtant avec précision le droit canonique de la jurisprudence civile, et montre dans quels rapports il se trouve avec les autres parties de la théologie. Il donne aussi une nouvelle division des matières. L'ouvrage de Bernard parut cinquante ans après la publication du Décret.

Les développements qu'avaient pris les diverses branches de la théologie, par suite des progrès de la méthode, avaient préludé, pour ainsi dire, aux grands travaux du treizième siècle. Nous trouvons tous les grands théologiens de cette époque, occupés d'abord à commenter le livre *des Sentences*, et s'efforçant ensuite de concevoir sous une forme systématique originale, les immenses matériaux accumulés par de laborieuses recherches.

Parmi les nombreux commentateurs du Lombard, nous devons distinguer particulièrement le frère mineur Alexandre de Halès (mort en 1245), en raison de l'influence qu'il exerça sur les grands scolastiques qui vinrent après lui. Alexandre n'est pas un simple *sententiaire*, bien qu'il n'ait pas réussi à construire un système original. Il s'écarte du plan du Lombard en traitant, dans son premier livre, de Dieu, de ses attributs, de ses opérations, avant de traiter de la Trinité. En outre, il avait senti que la question des fins dernières ne pouvait pas convenablement faire partie du traité des signes ; c'est pourquoi il l'introduisit dans son troisième livre, et la rattacha à la doctrine de Jésus-Christ. Dans ce même troisième livre, il traitait de la providence de Dieu sur l'humanité, de la loi de Moïse et de l'Evangile.

Alexandre de Halès servit de modèle à tous les commentateurs et à toutes les Sommes des théologiens qui suivirent. Il fait un usage plus fréquent que le Lombard de la philosophie d'Aristote ; il multiplie les distinctions, les questions et les recherches subtiles ; il oppose les principes aux principes,

et met en honneur l'art de la dispute. Quels périls n'eût pas couru l'unité de l'Eglise, si Albert-le-Grand, saint Bonaventure et saint Thomas, n'eussent retenu cette tendance des esprits dans de justes limites ! Les innovations d'Alexandre portent encore sur le procédé pratique du Lombard et sur sa manière d'enseigner. Il abandonne *les Distinctions* du livre des *Sentences*, et divise les matières de la théologie en *Questions*, lesquelles se subdivisent elles-mêmes en *Articles*. C'est le procédé qu'ont adopté Albert-le-Grand et saint Thomas.

Albert-le-Grand était né en 1193, à Lauingen, en Souabe, et appartenait à la noble famille des comtes de Bollstaedt. Après avoir commencé ses études dans la maison paternelle, il vint à Paris sous la conduite d'un de ses oncles, pour y suivre les leçons des plus habiles dialecticiens de ce temps. De Paris il alla à Padoue pour y étudier les mathématiques et la médecine. Ce fut dans cette ville que le dominicain Jordanus le gagna à l'illustre famille de Saint-Dominique. Plus tard, il enseigna dans les diverses maisons de l'ordre, à Fribourg, à Ratisbonne, à Strasbourg et à Cologne. Chargé en 1228 d'aller relever les études dans le couvent de Saint-Jaques, à Paris, il y fut promu au grade de docteur en 1245, et revint à Cologne, où il enseigna en qualité de *Regens* ou *primarius Lector*, jusqu'à sa mort, qui arriva en 1280.

Albert reçut de ses contemporains le nom de *Grand*, et il le mérite si l'on considère l'étendue et la profondeur de ses connaissances. Ses écrits contiennent une véritable encyclopédie des connaissances humaines, et sa méthode a puissamment contribué aux progrès des âges suivants. Logique et métaphysique, physique spéculative et expérimentale, psychologie, morale et théologie, telles sont en général les matières renfermées dans les vingt-et-un volumes in-folio de ses œuvres complètes. Il était à la fois théologien et philosophe, savant et artiste, chimiste et géographe, botaniste et agronome. Il s'appliqua surtout à approprier au christianisme la philosophie d'Aristote, travailla d'abord à collectionner les œuvres du stagirite, à se procurer un texte pur et correct, et enfin à bien saisir la pensée du maître. Dans ce but, il étudia les commentaires des Arabes, et en particulier les écrits d'Avicenne. Tel est l'homme qui, en donnant à son siècle une forte impulsion vers les sciences, a travaillé aussi au progrès des sciences théologiques, en préparant le plus immédiatement saint Thomas.



Nous n'avons point à apprécier ici Albert-le-Grand comme philosophe; nous nous contenterons de donner quelques-unes de ses vues sur la théologie.

« Le but le plus élevé auquel puisse aspirer l'entendement est une connaissance des choses, non point telle que nous pouvons l'acquérir par la lumière naturelle, mais telle que nous la peut donner la lumière divine. Or, pour y atteindre, il faut que notre entendement reçoive une illumination surnaturelle; et même, avec ce secours, il n'obtiendra la pleine connaissance que dans l'ordre futur. En effet, ce n'est que dans la claire vision de la cause première que nous comprendrons les rapports des effets aux causes, rapports qui nous sont voilés actuellement par les ombres de la matière. Ce que nous verrons alors est présentement l'objet de la foi. La foi vient de Dieu, et comprend tout ce qui dépasse la connaissance rationnelle. L'existence de Dieu, son unité, la Trinité, dont l'image est empreinte dans les créatures, ne sont point inaccessibles à la lumière naturelle, mais la grâce et la foi nous en donnent une connaissance plus complète et plus solide. Leur effet est de nous rendre semblables à Dieu lui-même. Cette ressemblance avec Dieu, cette sanctification de l'âme et la béatitude qui lui correspond, tel est précisément le but des sciences théologiques (1), c'est-à-dire, des sciences fondées sur la foi. Leur étude ne saurait avoir d'autre résultat, car une pleine satisfaction de l'entendement sur les vérités de la foi ne saurait être obtenue que dans la claire vision qui appartient à la vie future. »

Albert-le-Grand avait composé une *Somme de théologie* dans laquelle il suivait, pour le plan et pour les détails, les divisions données par le Lombard. Il laissa cet ouvrage inachevé; aussi son plus grand mérite, comme théologien, est d'avoir été le maître de saint Thomas.

Saint Thomas, surnommé *le Docteur angélique*, résume à lui seul non-seulement la théologie du treizième siècle, mais, pour ainsi parler, toute la théologie. Il était né en 1227, au château de Roccasecca, dans la Calabre, et appartenait à la famille des comtes d'Aquino. En 1243, il entra, contre le gré de sa famille, dans l'ordre des dominicains, et se rendit à

(1) *Summ. theol.*, I, tract. I, quæst. 2. Theologia est scientia de his quæ ad salutem pertinent; pietas enim conducit ad salutem.

Paris, puis à Cologne, où il étudia sous Albert-le-Grand. Il revint plus tard à Paris avec son illustre maître, et y fut promu au grade de docteur. Il enseigna successivement à Rome, à Bologne, à Fondi et à Pise, refusant constamment toutes les dignités ecclésiastiques, afin de se consacrer entièrement à la science. Il mourut le 7 mars 1274, au couvent des cisterciens de Fossanova, près de Terracine, tandis qu'il se rendait au concile de Lyon.

Saint Thomas se distingua dans toutes les parties de la science théologique, comme exégète, comme canoniste, comme moraliste, comme théologien dogmatique, comme commentateur du livre *des Sentences*, *des Analytiques* d'Aristote, des ouvrages de Boèce et de l'Aréopagite. Pour la défense des ordres mendiants, il écrivit deux magnifiques apologies de l'état religieux (1). Il combattit le naturalisme d'Averroès, le dualisme des manichéens, l'infidélité des Juifs et le schisme des Grecs. Il donna des réponses sur toutes les questions qui occupaient les esprits, au treizième siècle, sur la cosmologie, sur la politique, sur la doctrine des anges, sur la personne de Jésus-Christ, sur la rédemption, sur les fins dernières, et composa l'admirable office du saint Sacrement, qui réunit deux caractères en apparence inconciliables, l'exacte précision du dogme et l'inspiration poétique la plus élevée.

On a souvent répété que la théologie de saint Thomas n'était que la systématisation de la théologie de saint Augustin. Cette idée est loin d'être exacte; et soit que l'on considère les idées fondamentales qui supportent l'édifice théologique de l'un et de l'autre, soit en particulier leur psychologie ou leur métaphysique, on verra facilement quel est le côté original de la théologie de saint Thomas.

Saint Augustin et saint Thomas s'accordent parfaitement à repousser le scepticisme et à affirmer que la vérité existe, qu'elle peut être connue, que pour la nier il faut nier la raison, qui est la faculté de connaître le vrai. Mais depuis saint Anselme, il était devenu évident que la dialectique, fondée sur l'élément platonicien renfermé dans saint Augustin, ne remplissait point le but de la philosophie chrétienne. En effet, on n'allait à rien moins qu'à la négation de la réalité des créatures. Saint Augustin avait dit (*Conf.*, VIII, c. 11), que

(1) *Contra retrahentes a religionis ingressu. — De perfectione vitæ spiritualis.*



les choses créées étaient presque un non-être, *ferre non esse*; saint Anselme avait répété les mêmes paroles dans son dialogue *De Veritate*; saint Thomas, en se rattachant aux doctrines péripatéticiennes, met en sûreté la réalité du monde extérieur. Tandis que saint Augustin définissait la vérité : *Verum est id quod est*, saint Thomas reprenait la définition d'Aristote : *Verum est æquatio rei et intellectus*, c'est-à-dire que le vrai est originairement, *primario*, une conformité des choses avec l'entendement humain, dans lequel le vrai est conçu par le travail des facultés. Ainsi saint Thomas, pour mettre hors de doute la réalité des créatures, affirme que l'homme peut connaître une vérité relative, changeante, variable, incomplète, qui n'est point absolue, immuable, éternelle, comme la vérité contenue dans l'entendement divin. On voit facilement, par cette distinction entre les vérités éternelles et les vérités contingentes, combien saint Thomas avait à cœur de protéger la doctrine chrétienne contre les exagérations d'un faux platonisme.

Saint Augustin avait dit d'une manière plus ou moins explicite que l'âme peut connaître Dieu *par elle-même et immédiatement* (1). De là, dans la fameuse preuve ontologique de l'existence de Dieu, dont il fournit les matériaux à saint Anselme, nous voyons prédominer l'élément métaphysique pur, la notion *a priori* de l'être parfait. Saint Thomas, au contraire, part de l'élément expérimental, et remonte de l'effet à la cause. Ce n'est point une notion abstraite, mais une idée concrète des êtres sensibles qui est le point de départ de son raisonnement, et en raisonnant ainsi, il protège la démonstration de l'existence en Dieu contre les exagérations d'un faux mysticisme.

En psychologie, saint Augustin, dans son célèbre traité *De Magistro*, s'efforce d'établir qu'il n'y a qu'un seul maître intérieur, qui est Dieu, et que les maîtres extérieurs ne sont que des *moniteurs* qui nous avertissent de regarder en nous-mêmes. Saint Thomas ne nie pas le maître intérieur, mais il fait ressortir l'utilité du maître extérieur pour conduire l'esprit à la science, qui est un produit des opérations méthodiques de l'entendement. Au lieu de l'ancienne division des facultés de l'âme en mémoire, entendement et volonté, saint Thomas

(1) *Trinit.*, lib. IX, cap. 3 et 7. — *Conf.*, lib. XII, cap. 23.

n'admet, à proprement parler, qu'un pouvoir de connaître, *intellectus*, et un pouvoir de vouloir, *voluntas*. Il divise le premier en *intellectus possibilis* (1) et en *intellectus agens*, afin de s'opposer à ce réalisme incompatible avec la doctrine chrétienne que l'on rencontre dans les platoniciens, et selon lequel il n'y a point de rapport immédiat entre l'âme et le corps. Dès l'instant que l'âme peut produire par elle-même ses idées, et sans l'impression qui vient des êtres sensibles, il n'y a pas de raison pour ne point admettre, avec Guillaume d'Auvergne, qu'elle peut avoir en elle-même la vue de certaines entités intelligibles, existant indépendamment des objets. Cette espèce de réalisme est évidemment incompatible avec la doctrine des sacrements.

Enfin, tandis que toute la cosmologie de saint Augustin repose sur la science et sur le vouloir de Dieu, sans que le rapport de ces deux attributs soit bien déterminé, saint Thomas admet que la science divine est la cause première des choses; mais il réserve l'action de la volonté divine et des causes secondes. Par l'action de la volonté divine, il explique comment, malgré l'éternelle présence des choses dans la science divine, leur existence n'est pourtant point éternelle, mais temporelle. Elles sont, quand Dieu veut qu'elles soient. Il est d'ailleurs assez connu que saint Thomas et tous les scolastiques, se séparent de saint Augustin sur la question du mode de créer, et qu'ils admettent une création successive et non simultanée.

Mais ce n'est pas assez d'avoir signalé d'une manière générale des différences qui existent entre les doctrines de saint Augustin et de saint Thomas, il faut présenter un résumé aussi succinct que complet de la doctrine thomiste, afin de faire voir quels étaient les progrès accomplis au treizième siècle dans la disposition systématique des matières de la théologie.

Ce système entier de la théologie de saint Thomas peut se

(1) *Intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. Part. 1, quæst. 79, art. 7. — Phantasmata movent intellectum possibilem, sicut sensibilia sensum. Cont. Gent., 1, c. 67. — Intellectus agens est virtus in animâ intellectiva. Part. 1, quæst. 79, art. 4. — Nihil reducitur de potentia ad actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectûs, quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem. Part. 1, quæst. 79, art. 3.*



ramener à ces trois grandes divisions : 1° de Dieu et des créatures ; 2° des mystères du christianisme et de l'Auteur de la Rédemption ; 3° enfin de la consommation de toutes choses dans la vie future.

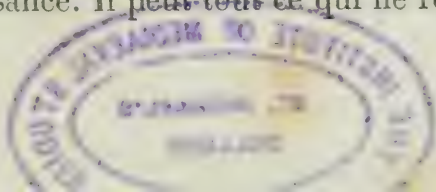
§ I<sup>er</sup>. — *De Dieu. — Des êtres créés, et en particulier des créatures raisonnables.*

Dieu est la dernière fin de l'âme humaine, et de là vient que l'âme a naturellement la connaissance de Dieu. Cette connaissance est d'abord confuse, et la démonstration de l'existence de Dieu par l'idée de Dieu n'est possible que pour une intelligence développée et cultivée. Le raisonnement qui remonte de l'effet à la cause est approprié à toutes les intelligences. Les principales preuves de l'existence de Dieu sont : la nécessité d'un premier moteur ; la nécessité d'une cause du monde ; la nécessité d'un être nécessaire, au-dessus des êtres contingents ; la nécessité d'une suprême réalité et d'un être infiniment parfait ; enfin, la nécessité d'une cause finale. Toutes ces preuves ont leur point de départ dans l'existence d'un monde visible (*Rom.*, 1, 20). Toutes, sauf la dernière, peuvent se ramener à la nécessité d'une Cause première.

Après avoir établi que Dieu existe, on peut rechercher ce qu'il est en lui-même. Or, les attributs de Dieu sont de deux sortes, positifs et négatifs. Bien que l'infinie perfection dépasse les limites de notre entendement, nous savons tout d'abord ce qu'elle n'est pas ; puis en observant les êtres qu'elle a produits, nous connaissons ce qu'elle est. Or, Dieu comme premier moteur est nécessairement immobile. Et dans cette immobilité sont renfermées l'immutabilité, l'éternité, la simplicité et l'unité de l'être de Dieu. La simplicité de Dieu exclut toute composition de puissance et d'actualité, de matière et de forme, de genre et de différence, de substance et d'accident. Dieu et la Divinité sont deux expressions identiques. Dieu n'est renfermé dans aucun genre, pas même dans le genre de la substance, en tant que la substance signifie une essence conçue séparément de ses attributs. Il est infini, illimité, absolu, et son infinité se tire de son actualité. Comme tel, il est l'extrême opposé de la matière indéterminée, qui n'est d'ailleurs qu'une pure conception de l'esprit. Il est la forme absolue et la cause absolue.

L'infinité de Dieu comme cause absolue se manifeste surtout par la création dans le temps, et la diversité des êtres de cet univers, disposés selon un ordre parfait, démontrent son unité. Nous concevons nécessairement Dieu comme le plus grand de tous les êtres et l'infinie grandeur de Dieu nous conduit à affirmer son infinie perfection. Dieu n'a point de but hors de lui. Il est la cause efficiente, le principe de toutes les perfections de ses créatures. Il a toutes ces perfections *éminemment* et sans défaut. Puisque Dieu est souverainement parfait, il est la bonté absolue. Il est le Bien absolu, et tous les biens créés dérivent de sa bonté. Comme moteur premier de toutes les créatures, soit raisonnables, soit privées de raison, Dieu est souverainement intelligent. Il ne connaît par aucun autre que par lui-même. Il se connaît et connaît tout le reste, non-seulement les choses réelles, mais encore les choses possibles. Sa connaissance est immédiate et éternelle. En s'appliquant aux choses contingentes, elle ne les rend pas nécessaires, mais certaines. Dieu connaît les choses comme elles sont. Sa connaissance est donc d'une vérité absolue. Mais puisque Dieu connaît, il est vivant, connaître étant la plus haute affirmation de la vie; et comme les idées que Dieu a des choses ne sont pas différentes de l'essence divine, il s'ensuit que les choses ont dans l'entendement divin une vie incréée, mais purement idéale, et qui est actualisée par la création.

En se connaissant comme souverain Bien, Dieu doit nécessairement s'aimer. Il y a donc en lui un vouloir infini. Tous ses motifs d'actions sont en lui-même. Il se détermine librement, et sa volonté est immuable. En appliquant sa volonté à lui-même, il veut déjà en un certain sens les créatures. Par un même acte de sa volonté, il veut les moyens et la fin, il veut les causes secondes, mais il ne veut ni le défaut ni le mal des créatures. Il ne peut permettre le mal qu'en vue d'un plus grand bien. Quant au mal moral, Dieu ne peut absolument le vouloir, parce qu'il est directement contraire à sa nature. Puisque la volonté de Dieu est bonne, il s'ensuit qu'elle est juste et miséricordieuse. Chaque manifestation de la justice de Dieu est aussi une manifestation de sa miséricorde, et réciproquement, chaque manifestation de la miséricorde est aussi un acte de la justice. Ce que Dieu veut, il le peut, autrement il n'aurait point une volonté absolue. Dieu a donc la toute-puissance. Il peut tout ce qui ne répugne





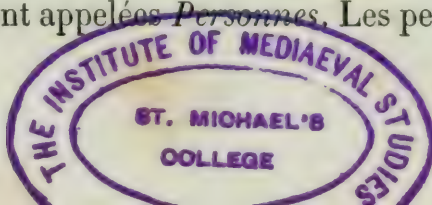
ni en soi, ni à sa nature; par conséquent, il ne peut pécher. Puisque Dieu est l'infinie perfection, il s'ensuit qu'il est la souveraine béatitude, et puisqu'il a la conscience de sa félicité, il est souverainement heureux. Les expressions dont nous nous servons pour énoncer les attributs divins sont imparfaites, et l'essence de Dieu est incompréhensible.

Bien que l'homme connaisse Dieu par ses œuvres, il ne saurait rien pourtant sur la vie de Dieu, si la révélation ne l'instruisait. La raison nous fait bien reconnaître qu'il y a dans l'essence divine trois attributs fondamentaux, puissance, intelligence et volonté; mais elle ne nous dit pas que ces attributs sont communs à trois personnes distinctes. Cette vérité, apprise par la révélation, ne saurait être, à proprement parler, démontrée par la raison. La raison peut résoudre les difficultés qu'on y oppose, et rechercher dans l'idée de la vie en Dieu quelque explication de ce mystère.

En Dieu, la vie se réalise par la connaissance et par l'amour. Dieu se connaît, exprime par son Verbe la connaissance qu'il a de lui-même, et son Verbe est une Parole substantielle comme sa connaissance. Par cet acte il produit son Fils, lequel est une même chose avec le Père, car être et connaître, dans Dieu, sont identiques. De là, le Sujet et l'Objet, le Parlant et la Parole sont une seule et même chose.

Mais Dieu est intelligence et amour. En se connaissant il produit son Verbe, et tandis qu'il aime son Verbe et que le Verbe aime son Principe, un troisième terme est produit. Ce terme est réellement distinct des deux précédents. Le Verbe est comme la forme de son Principe, et l'amour un mouvement vital. Dieu prend possession de lui-même par l'amour, et cet Amour, substantiel comme le Verbe, se nomme l'Esprit, l'Esprit parfait, et par conséquent le Saint-Esprit. Le caractère de la volonté étant un mouvement, un effort produit de l'intérieur, la *spiration*, *spirare*, *spiritus*, exprime convenablement la procession du Saint-Esprit.

Or, le Sujet connaissant et l'Objet connu, l'Aimant et l'Aimé ont en Dieu une existence réelle, dont l'essence consiste dans des relations réciproques. Il faut considérer dans l'étude de ces relations : 1<sup>o</sup> leur rapport avec le Principe; 2<sup>o</sup> leur rapport réciproque. D'abord, ces relations sont en Dieu quelque chose de subsistant, et comme substances d'une nature intelligente, elles sont appelées *Personnes*. Les personnes divines sont iden-



tiques à toute l'essence divine, mais distinctes d'elle comme personnes. Elles ne sont pas seulement nominalement, mais réellement distinctes entre elles. Par rapport à l'essence divine, elles sont une même chose, *unum*; mais considérées entre elles, chacune est un autre, *alius*. Pour exprimer comment les personnes divines sont distinctes entre elles, il y a cinq *notions* principales : la paternité, l'innascibilité, la spiration, la filiation, la procession. Par la paternité le Père se distingue du Fils, et par l'innascibilité du Fils et du Saint-Esprit. Le Fils se distingue du Père par la filiation, et du Saint-Esprit, sans se séparer du Père, par la spiration. Le Fils n'a donc point de relation qui lui soit exclusivement propre avec le Saint-Esprit, puisqu'il le produit en commun avec le Père. Enfin le Saint-Esprit se distingue du Père et du Fils par la procession.

Il y a d'abord pour le Père, le Fils et le Saint-Esprit des noms propres, puis des noms métaphoriques. Ces noms ne peuvent être appliqués à toute l'essence divine, selon ce qu'ils ont de propre et de particulier à chaque personne; cependant, il y a des attributs de toute la nature divine qui sont appropriés à une personne en particulier. Ainsi, on attribue au Père la puissance, au Fils la sagesse, et au Saint-Esprit la bonté. Si l'on considère l'ordre des relations entre les personnes divines, il faut affirmer que cet ordre n'implique ni avant ni après, ni aucune idée de succession. Enfin, dans les rapports de la sainte Trinité avec le monde, il faut encore considérer la *mission* des personnes divines. Si dans la mission d'une personne divine on veut exprimer l'origine de la personne envoyée, cette opération est appropriée aux personnes séparément, et l'on dit que le Père *envoie* son Fils, que le Père et le Fils *envoient* le Saint-Esprit. Mais si l'on veut exprimer l'effet de la mission, alors cette opération appartient à la Trinité tout entière, bien qu'elle ne soit attribuée qu'à une seule personne. Ainsi, l'on attribue au Saint-Esprit seul les effets de la grâce divine dans les âmes.

Quand on traite des rapports de Dieu avec le monde, il ne faut pas considérer ces rapports comme nécessaires; ce sont des rapports que Dieu crée et établit librement. D'abord, Dieu a nécessairement en lui-même la notion de toutes les choses créées; de cette manière, les créatures existent en lui de toute éternité. On peut comparer l'acte créateur à celui d'un artiste qui exprime sa pensée dans une forme extérieure,



avec cette différence que Dieu n'est pas seulement le formateur, mais le créateur du monde, quant à la matière et quant à la forme. Dieu crée en tirant du néant, en produisant l'être des choses. Cette opération appartient à toute l'essence divine. Cependant, il est vrai de dire que Dieu crée par son Verbe, et aime ses créatures dans le Saint-Esprit. Sa puissance crée, sa sagesse ordonne, sa bonté réalise l'ordre dans les créatures. Dieu comme Puissance est la cause efficiente, comme Sagesse la cause exemplaire, comme Bonté la cause finale de toutes choses. De là, il y a dans toute créature des vestiges de la Trinité créatrice. La création est un acte libre. Le monde est créé dans le temps; cependant la création *ab æterno* n'implique point contradiction. Il n'y a point eu de temps avant le temps, ni de monde avant le monde, ni de vide avant les corps. Il dépendait de la volonté de Dieu que le monde fût créé *ab æterno* ou dans le temps. La création dans le temps rend plus intelligible une création *ex nihilo*.

Il faut distinguer dans l'acte créateur une triple opération de Dieu : l'œuvre de la création, l'œuvre de la distinction des substances, et l'œuvre de l'ornement du monde. Il y a quatre choses que Dieu créa tout d'abord : les esprits, l'empyrée, le temps et la matière terrestre. Leur production appartient à un instant indivisible qui ne saurait être mesuré par aucun temps; aussi les jours de la création, indiqués par Moïse, commencent avec l'œuvre de la distinction et de l'ornement des choses créées. Saint Augustin n'admet point que les jours de Moïse signifient des espaces de temps, mais il prétend qu'ils sont autant de points de vue successifs sous lesquels on envisage un acte indivisible.

La dernière des créatures est l'homme, qui est à lui seul comme un abrégé du monde. Par son esprit l'homme est l'image de Dieu. Le corps et l'âme sont deux substances qui se complètent mutuellement. Le corps de l'homme ne sort point de germes déposés dans la nature et développés par les agents naturels, mais d'une action divine immédiate. Et comme les hommes ne peuvent se perpétuer que par la distinction des sexes, la création de la femme est aussi une œuvre surnaturelle et divine. Adam est le chef de toute la race humaine. Le récit de Moïse, concernant le séjour primitif de l'homme, doit être entendu littéralement.

Les choses créées n'ont point en elles le principe de leur

être; de là on s'est représenté le maintien des créatures à l'existence, comme une création continue. Dieu conserve les créatures spirituelles par son action immédiate, et les choses matérielles par l'action des causes secondes. De là, les choses créées ne durent qu'autant que Dieu le veut, et il ne veut leur durée qu'autant qu'elle est compatible avec l'ordre universel.

Dieu, qui est le principe de l'existence des choses, est aussi le principe de leur action. Tous les êtres se meuvent vers leur fin; ils y sont sollicités par la cause finale. Toute cause seconde agit pour le bien, et il n'y a de bien que dans une ressemblance réelle ou apparente avec Dieu, qui est le souverain Bien. Dieu ne veut pas seulement les choses créées médiatement, mais immédiatement et par lui-même; la faculté de penser et l'objet de la pensée dépendent de Dieu : la faculté, parce que Dieu, qui est la suprême Raison, est le premier moteur de l'être intelligent; l'objet de la pensée, parce qu'en Dieu existent les idées par lesquelles toutes choses sont intelligibles. Dieu est pareillement le principe du mouvement de la volonté et l'objet propre de cette faculté. En effet, il est le souverain Bien, et par conséquent, l'objet propre de toute volonté créée; de plus, il est le premier moteur, et par conséquent il dirige vers lui cette même volonté; il est donc le principe de la faculté de vouloir. Les facultés naturelles de l'esprit sont donc soumises à l'influence immédiate de Dieu. Dieu peut aussi exercer une action immédiate sur le monde matériel; de là, la possibilité de certains effets, qui sortent de l'ordre accoutumé, qui sont *præter ordinem*, et que l'on nomme *miracles*. La nature est dans la main de Dieu, comme un instrument dans la main d'un artiste. Lui seul connaît ce qui est *selon* ou *contre* la nature, et dès qu'une chose arrive selon son décret, elle ne saurait être contre la nature.

La fin de l'action de Dieu sur les êtres créés est leur perfection et leur consommation. Dieu veut cette fin aussi certainement qu'il est la bonté même, et que la création est une œuvre de sa bonté. L'action par laquelle Dieu dirige les créatures vers leur fin s'appelle *Providence*. La Providence divine s'étend à tous les êtres sans exception, parce que tous les êtres sont créés pour une même fin suprême, qui est Dieu. La production d'événements fortuits n'est pas une preuve contre la Providence divine, car ces accidents se ramènent à



des causes qui les expliquent, et rentrent ainsi dans l'unité du plan providentiel. Enfouir et trouver un trésor sont deux faits purement fortuits, lorsqu'il n'y a point de relation entre celui qui enfouit le trésor et celui qui le trouve. Mais faire creuser la terre à l'endroit où l'on sait qu'un trésor est caché, c'est exclure le hasard comme cause de l'invention du trésor. Il n'y a donc point de hasard par rapport à Dieu, mais seulement par rapport à nous.

Les esprits, doués de liberté, et, comme tels, soustraits à l'action des causes secondes, peuvent être l'objet d'une providence spéciale de Dieu, que l'on appelle *prédestination*. Il faut distinguer entre le décret de prédestination et l'exécution du décret. L'exécution implique la vocation à la grâce et à la gloire; le décret ou la pensée de prédestiner est un acte de la souveraine volonté de Dieu, qui manifeste sa bonté pour les créatures. L'acte, considéré en Dieu, est un et simple; mais appliqué aux créatures, il devient multiple et divers. De là, il y a gradation et diversité dans les grâces et les secours de Dieu. Les prédestinés de toute éternité occupent les degrés les plus élevés. Mais parce qu'il y a des degrés élevés, il y en a d'inférieurs. De même que les uns sont l'objet de la miséricorde de Dieu, de même aussi les autres sont l'objet de sa justice vindicative. Il y a donc aussi, dès l'éternité, un décret de *réprobation*. Le nombre des réprouvés est connu de toute éternité; ainsi, dans le monde physique, les espèces d'animaux, les éléments, les astres, les sphères célestes ont leurs lois déterminées à l'avance pour l'ordre universel. Or, cet ordre implique qu'un nombre relativement petit soit élu et prédestiné à la béatitude éternelle, sans que pour cela le mérite des bons ou le démerite des méchants soit supprimé. Dieu peut réprouver selon son bon plaisir, parce qu'il ne doit le bonheur à aucune créature. Avec la même matière, il forme des corps d'une espèce élevée ou infime; ainsi il distribue aux divers esprits plus ou moins de grâces, selon sa volonté. Le décret de réprobation ne s'exécute jamais par une action positive de Dieu, mais par une simple permission. Loin de forcer au péché, ou d'être avare de la béatitude éternelle, Dieu remplit les places abandonnées par les pécheurs; il appelle les hommes à la place des anges déchus et les païens à la place des Juifs. La perversité des méchants rentre donc dans le plan providentiel. Les prédestinés dès l'éternité ne sauraient

être effacés du Livre de vie. Ceux qui doivent à la miséricorde de Dieu d'arriver un jour à la vie éternelle, peuvent en être effacés et y être inscrits de nouveau. De là, il n'y a qu'un Livre de vie, et point de Livre de mort.

Dans l'échelle des êtres créés, les purs esprits sont les plus rapprochés de Dieu. Ils sont immatériels, et ne doivent point être unis à un corps. Toutefois, ils ne sont ni des esprits absolus, car Dieu seul est un acte pur, ni de la substance de Dieu. Il y a donc lieu de distinguer en eux entre la puissance et l'acte. Aussi peu les purs esprits existent actuellement par eux-mêmes, aussi peu il y a en eux, en vertu de leur nature, la connaissance actuelle de toutes choses. Leurs facultés sont distinctes de leur nature. De là, l'expression de l'Aréopagite : La nature angélique se partage en substance, en vertu et en opération. L'ange connaît immédiatement tout ce qui est renfermé dans son essence; par conséquent il a pleine conscience de lui-même; il connaît aussi tous les autres êtres spirituels et corporels par les idées produites en lui. Or, les images des choses imprimées dans l'essence de l'ange sont ajoutées à cette essence, mais n'en font point partie. Ces images sont appelées *species connaturales*. La connaissance que l'ange a de Dieu a quelque chose de commun avec sa double manière de connaître; toutefois, elle n'est ni adéquate, ni complète, ni intuitive, mais elle se fait par des *espèces intelligibles*. Les anges peuvent connaître les choses matérielles par les idées de ces choses, qui sont produites dans leur essence. Leur connaissance naturelle est limitée aux actes de la volonté créatrice de Dieu. Ainsi les mystères de la grâce, les pensées et les résolutions du cœur humain, les choses futures qui échappent à des inductions, ne peuvent leur être connus que par une révélation spéciale de Dieu. Il y a donc en eux une connaissance naturelle et une connaissance surnaturelle; l'une et l'autre, quant au mode de connaître, sont supérieures à la connaissance humaine. Tout ce que les anges ne voient pas dans l'essence divine et par un acte simultanée, ils le voient dans la succession, dans la diversité, dans la pluralité. Toutefois, leur connaissance étant toujours produite par les idées des choses, ils n'accomplissent pas les opérations discursives de l'entendement, et par conséquent, ils ne peuvent sous ce rapport être induits en erreur.

Mais la volonté des anges a pu se pervertir. La volonté est



en général la faculté de se mouvoir. Or, les purs esprits ont en eux-mêmes le principe de leur activité, et sont les maîtres de leurs actions. Ils se déterminent à agir par un jugement libre et indépendant. En réfléchissant sur les motifs de leur action, ils voient comment tous les biens particuliers se rapportent au Bien absolu, et ils choisissent librement parmi les biens particuliers. Mais par rapport au Bien absolu, leur volonté n'est pas libre; elle est fixée et déterminée en vertu de leur essence. De cette volonté libre et non-libre résulte dans l'ange un double amour : un amour naturel et non-libre, qui a pour objet le Bien absolu, et un amour libre qui se rapporte aux biens particuliers, considérés comme des moyens de réaliser le Bien absolu. De là, il est visible que la volonté des anges est moins parfaite que leur entendement; celui-ci ne peut se tromper, celle-là peut abuser de sa liberté.

Conformément au plan de cet univers, les anges constituent une série descendante dont les derniers termes sont les plus rapprochés des hommes. Selon leur distance de Dieu, qui est leur centre, ils se divisent en plusieurs ordres déterminés. Comme ils peuvent considérer les idées ou dans l'essence divine, ou dans leurs rapports avec les lois de cet univers, ou enfin dans leurs rapports avec les êtres individuels, produits sous l'action de ces lois, il s'ensuit qu'il y a trois hiérarchies d'esprits célestes. Les esprits de la première hiérarchie voient immédiatement dans les mystères du conseil divin; les esprits de la seconde hiérarchie sont les ministres de Dieu dans les relations les plus élevées du gouvernement de Dieu; enfin, ceux de la troisième sont les messagers chargés de surveiller l'action des causes secondes par rapport aux faits particuliers et aux individus de ce monde. Les noms donnés à chaque hiérarchie, et à chacun des ordres qu'elles comprennent, correspondent à leurs diverses fonctions.

La fin dernière des anges et de toutes les créatures raisonnables est la béatitude surnaturelle, consistant dans la vue de Dieu. Il y avait dans l'ange une félicité naturelle, qui consistait dans le légitime usage de ses facultés; il en jouissait dès le moment de sa création, par la seule raison qu'il est une créature raisonnable. Cependant, par ses facultés naturelles, l'ange ne pouvait ni tendre ni arriver à la vue de Dieu. Il ne pouvait y avoir en lui le désir naturel d'une faveur surnaturelle. Il avait donc besoin de la grâce divine, et il faut admettre, avec saint

Augustin, que dans l'acte même de sa création, Dieu avait déposé en lui le germe de la grâce. Mais comme la nature angélique, contrairement à la nature humaine, n'est soumise à aucun développement, sa béatitude s'est accomplie dans un acte unique, qui a supprimé l'imperfection de ses facultés naturelles. Il y a une grande différence entre cet état et le précédent. Primitivement, l'ange tendait au Bien absolu par un désir naturel, mais sans le voir dans son essence, et en pouvant errer dans le choix des biens particuliers; tandis qu'une fois admis à la vision béatifique, son libre arbitre est fixé, le péché lui est impossible.

Or, tous les anges n'ont pas bien usé de leur libre arbitre, et il n'est pas invraisemblable de dire que des anges ont failli dans toutes les hiérarchies. C'est même une conjecture assez bien fondée que le chef de la révolte, le prince du royaume des ténèbres, était le plus élevé de tous, lequel, en raison de ses prérogatives, pouvait être le plus tenté par l'orgueil. Il pécha en voulant, non pas précisément s'égaliser à Dieu, mais atteindre par ses seules forces le but auquel Dieu le destinait. Son péché ne fut point une erreur, une faiblesse, mais un désordre de la volonté, une perversité qui rejeta absolument les lois établies de Dieu pour l'accomplissement du bien; par conséquent, un péché d'orgueil accompagné d'un péché d'envie. Il y a dans cette disposition d'esprit un plaisir secret de voir d'autres créatures faillir. Par là s'explique comment le démon peut être *le tentateur* des hommes, et les induire à commettre certains péchés qui n'ont rien de commun avec la nature d'un pur esprit.

La chute des mauvais anges a fixé leur destinée pour l'éternité. Ils sont privés de la vue de Dieu et de la sagesse qui y est jointe. Leurs facultés naturelles sont demeurées intactes, parce qu'en raison de leur nature simple, ils ne peuvent perdre ni leur être, ni leurs facultés. Toutefois, ils ne trouvent dans l'exercice de ces facultés ni jouissance ni consolation. Leur volonté s'est endurcie dans le mal; ils souffrent d'un désir insatiable de bonheur, et du joug qui pèse sur leur volonté mauvaise. Le lieu de leur châtimement est l'enfer. Non-seulement ils paient leur tribut à la justice de Dieu, mais ils servent encore à l'épreuve des hommes; et voilà pourquoi un grand nombre d'entre eux sont, jusqu'au jour du jugement, dans l'espace qui environne la terre. Ils peuvent



agir sur l'imagination des hommes, fasciner leurs sens, et dans le monde matériel, produire des orages, des éclairs, des tempêtes, comme cela est raconté au livre de Job.

C'est le propre des natures supérieures d'agir sur celles qui sont au-dessous d'elles. Les anges agissent donc sur la nature physique et sur les hommes, et sont les ministres de Dieu pour l'ordre universel. Parmi les anges déchus, les rapports de mutuelle subordination demeurent, et la sagesse ordonnatrice affirme ses droits, même dans le royaume des ténèbres. Mais les plus élevés parmi les anges déchus sont au-dessous des derniers parmi les anges fidèles. Les mauvais anges sont donc soumis aux bons. Ces derniers peuvent communiquer aux hommes des lumières supérieures. Ils sont les médiateurs de l'action de Dieu sur les hommes. Il y en a qui protègent les familles, les royaumes, et chaque individu en particulier, même les infidèles. Les anges ne peuvent exercer aucune influence déterminante sur la volonté, ni empêcher un décret de réprobation de s'accomplir. Cependant ils peuvent arrêter et détourner beaucoup de mal ; ils partageront dans le ciel l'éternelle félicité des élus.

Dans la série des créatures, l'homme vient immédiatement après les anges. L'homme est composé d'un corps et d'une âme intelligente. Il importe surtout d'étudier la nature de l'âme. Tout d'abord il faut apprendre à distinguer l'âme du corps et à reconnaître ses facultés. Or, elle a pour facultés principales le pouvoir de connaître et le pouvoir d'agir. Elle est immatérielle, substantielle, incorruptible, et par conséquent, elle ne périt point avec le corps. Elle n'est point un composé de matière et de forme, elle est simple, immédiatement créée de Dieu, et puisqu'elle a une cause éternelle de son être, elle peut toujours durer. Elle aspire sans cesse à se développer. L'entendement humain, qui contient les formes intelligibles, les idées éternelles des choses, ne saurait périr parce que ces formes elles-mêmes sont impérissables.

Comme les âmes humaines sont incorruptibles, elles ne peuvent se reproduire par la génération. Il y a dans l'âme un intellect *possible* qui renferme les notions et les vérités premières, et un intellect *actif* qui accomplit les opérations de l'entendement. Cependant l'homme ne consiste pas tout entier dans l'âme ; le corps est aussi une partie essentielle de son être. Ce corps est uni avec l'âme, parce qu'il faut à celle-ci un

organe pour saisir le monde extérieur. C'est dans le toucher que consiste principalement la nature sensitive. L'âme est la forme substantielle du corps, elle est le principe de sa vie, et il n'y a point d'intermédiaire entre elle et le corps. On trouve unies dans l'homme la vie végétative qui fait croître le corps, la vie sensitive qui met l'âme en relation avec le monde extérieur, et la vie intellectuelle qui a pour but la connaissance du vrai. Voici comment ces diverses vies combinent leur action. L'âme connaît, désire et meut le corps vers l'objet connu et désiré. Il y a donc cinq classes de facultés de l'âme : les puissances ou forces végétatives, la faculté de sentir, la faculté de connaître, la faculté de désirer et la faculté de mouvoir. Ces diverses puissances sont subordonnées entre elles. Ainsi on voit se développer d'abord la vie végétative, puis la vie sensitive, puis la vie intellectuelle.

La théologie doit surtout s'occuper d'analyser la volonté, parce que c'est par la volonté que nous pratiquons la vertu. Or, il y a dans la volonté deux espèces d'appétits, l'appétit *sensible* et l'appétit *intellectuel*. Le premier atteint son objet par l'exercice de deux forces, une force passive, *vis concupiscibilis*, et une force active, *vis irascibilis*. L'une éveille le désir de la possession ou détourne de l'objet, l'autre se développe par les obstacles qui contrarient la première. La raison tempère ces forces et les gouverne. Elle ne saurait les contraindre, mais elle exerce sur l'appétit sensible une sorte de magistrature morale. Quant à la faculté motrice, elle est entièrement au pouvoir de la volonté. Le bien est l'objet propre de la volonté, et ainsi la volonté tend au bien par une nécessité de sa nature. Mais comme tout acte de la volonté a pour condition une connaissance, il s'ensuit que la volonté veut nécessairement les moyens qui conduisent à sa fin. Elle est donc soumise à deux nécessités, à la nécessité *naturelle* de vouloir le bien, et à la nécessité *finale*, ou à l'emploi des moyens qui conduisent au bien. L'entendement et la volonté entrent donc dans une relation réciproque. L'entendement meut la volonté, en lui montrant le but, et d'un autre côté, la volonté meut l'entendement en l'appliquant au choix des moyens pour l'atteindre. Ces deux facultés ont, selon leur objet, une infériorité et une supériorité réciproques. Ainsi, aimer Dieu est plus élevé que connaître Dieu, tandis que connaître les objets sensibles est plus élevé que les aimer.



Abstraction faite de la nécessité naturelle et finale, la volonté est libre, et la liberté est un attribut essentiel de la volonté d'un être intelligent. Le choix de la volonté est au pouvoir de la raison, *consilium*. A la suite de la délibération et du conseil, le choix, l'élection, *præoptatio*, a lieu, et l'action s'accomplit.

La nature humaine est donc un composé d'organisation et de raison. Elle est commune à tous les individus de l'espèce. L'espèce se perpétue par la différence des sexes. La nature physique et morale de l'homme exige qu'il soit un être sociable, et le langage est une condition nécessaire de l'existence sociale. L'action collective des hommes en société a pour but le bien général. L'impulsion pour atteindre ce but est donnée par le pouvoir. De toutes les formes de pouvoir politique, la monarchie est la meilleure; toutefois, en se corrompant, elle devient la pire de toutes, car la tyrannie est un plus grand mal que la démocratie ou l'oligarchie. La vie sociale est une imitation de l'ordre qui existe dans la vie de l'individu et dans l'harmonie de l'univers. Le but de la société n'est pas seulement la recherche de l'utile, mais la pratique de la vertu qui mène au souverain Bien. Outre le pouvoir politique, il y a un gouvernement divin de la société, gouvernement exercé par le sacerdoce de Jésus-Christ.

La dignité de l'homme consiste surtout en ce qu'il est l'image de Dieu d'une manière particulière. Par ses opérations extérieures, l'homme imite Dieu créateur et la divine Providence, et par ses opérations intérieures, il reproduit en quelque sorte la vie mystérieuse qui est en la très-sainte Trinité.

Il est essentiel à la volonté d'agir pour une fin; c'est pourquoi l'on distingue entre l'action proprement dite et la spontanéité. La fin de chaque action particulière est le bien, et la fin suprême de toutes les actions le souverain Bien. Le souverain Bien n'est autre que Dieu lui-même, dont la possession s'appelle *béatitude*. La béatitude est un don de Dieu, car aucun esprit créé ne peut par ses seules forces s'élever jusqu'à la vue de Dieu. Elle comprend des degrés différents, car elle est une récompense de nos mérites.

L'opération morale de l'homme a pour fondement sa nature raisonnable et sa liberté. L'homme est libre, parce qu'il se détermine pour un but dont il a conscience, et vers lequel il se

ment. Aucune contrainte extérieure ne peut entraver ce pouvoir. La première impulsion de la volonté vers son objet, qui est le bien, vient d'une cause qui est en dehors d'elle, et cette cause ne saurait être que Dieu. A la suite de cette excitation, la volonté est libre ou nécessaire selon l'objet voulu. Ce qui est bien en soi nécessite naturellement la volonté, parce que la nature aspire au souverain Bien. Mais la liberté s'exerce dans le choix des biens particuliers, qui, en tant que biens relatifs, ont toujours quelque défaut. Par son exercice, la volonté complète les autres puissances de l'homme, et procure la jouissance de l'entendement et de la sensibilité.

Si l'on vient à analyser les parties essentielles d'une action, on trouve tout d'abord l'*intention*, ou la direction de la volonté vers un but; puis, viennent le choix entre les moyens de l'atteindre, *electio*, la délibération, *consilium*, et le consentement. Alors ont lieu les *actes commandés par la volonté*. L'exécution se rattache au consentement. L'action humaine est accompagnée de certaines circonstances qui complètent son caractère; elles concernent le lieu, le temps, la manière d'opérer; elles se rapportent ou au résultat de l'action, ou à sa cause matérielle, efficiente, instrumentale, etc., etc.

Pour déterminer la valeur morale d'une action, il faut en connaître trois choses, l'objet, le but et les circonstances. Si l'une de ces choses n'est pas bonne, l'action perd sa valeur morale, elle est mauvaise. Toute action doit être appréciée au double point de vue de ses éléments essentiels et de sa forme extérieure. Pour qu'une action soit intrinsèquement bonne, il faut qu'elle ait un objet et un but conformes à la raison. De là, toute action contraire à la raison ne saurait être bonne. Bien que la bonté intrinsèque d'une action soit dépendante de l'intention, il arrive fréquemment que l'action n'est pas aussi bonne que l'intention, car on peut poursuivre avec une volonté lâche et faible la réalisation d'un but excellent.

En dirigeant nos actions vers le souverain Bien, nous leur donnons l'intention la plus élevée, et comme l'intention la plus élevée est la règle de toutes les intentions subordonnées, il s'ensuit que la volonté de Dieu est la règle de la volonté humaine, et que la bonté de la volonté humaine se tire de sa conformité avec la volonté divine.

La bonté de la forme extérieure d'une action dépend de deux conditions; d'abord, de sa conformité avec la raison, puis, de



la bonté de la volonté, qui fait de cet acte intérieur une action proprement dite.

La volonté humaine n'est pas toujours conduite par la raison, elle est sollicitée à se déterminer par les *passions*. Il y a des passions *concupiscibles* et des passions *irascibles*. Aux premières se rapportent l'amour et la haine, le désir et l'aversion, la joie et la tristesse ; aux secondes, l'espérance et le désespoir, l'audace et la crainte, et enfin la colère. Or, ces divers états de l'âme influent sur les déterminations de la volonté, quelquefois pour en augmenter, quelquefois pour en diminuer la valeur morale et la responsabilité. Les passions n'ont pas toujours un objet sensible, elles sont quelquefois des sentiments très-élevés. L'amour céleste produit dans l'âme certains états particuliers que l'on a appelés *liquefactio*, *fruitio*, *languor*, *fervor*. La haine procède de l'amour. Elle ne saurait jamais être aussi forte que l'amour.

Il faut distinguer dans l'âme des appétits naturels qui nous sont communs avec les animaux ; puis des désirs soit des choses sensibles, soit des choses intellectuelles. La satisfaction des premiers cause la jouissance sensible que l'on appelle *delectatio*, celle des seconds procure la joie, *gaudium*, que l'animal est incapable de goûter. Quelque puissante que soit l'influence des passions, elle ne peut aller pourtant jusqu'à contraindre l'homme à agir contre sa volonté et contre la raison. Nous avons en nous des dispositions naturelles au bien ; ce sont, d'abord, nos facultés intellectuelles qui y tendent naturellement, et qui sont comme des semences de vertus. Il y a en outre des dispositions particulières, provenant du tempérament et de la constitution du corps, ou des habitudes que nous prenons. Nous pouvons prendre l'habitude du bien soit par la force de la raison, soit sous l'influence de la grâce divine ; nous pouvons aussi contracter des habitudes mauvaises, soit par la mauvaise volonté, soit sous l'influence du démon. Jamais nos facultés naturelles ne sauraient créer en nous des habitudes de l'ordre surnaturel. Il faut donc distinguer entre les vertus *infuses* et les vertus *acquises*. Ces dernières elles-mêmes n'existent pas sans que Dieu meuve le libre arbitre, et depuis le péché, elles sont imparfaites. Loin de pouvoir accomplir intégralement le bien de la nature, l'homme ne peut pas, sans le secours de la grâce, se conserver exempt de péché mortel.

La grâce divine est donc nécessaire. Comme secours tran-

sitoire, elle prévient, elle accompagne, elle achève l'œuvre de la justification de l'homme; comme habitude de l'âme, elle est une participation de la créature à l'infinie, à l'éternelle Bonté, un commencement de la gloire en nous. Les effets de la grâce dans l'âme humaine sont admirables. Elle est le principe de tout mérite surnaturel.

La vertu est une habitude de la bonne volonté. Elle n'est pas un fait d'entendement, car les facultés d'entendement n'ont point par elles-mêmes un objet déterminé, c'est la volonté qui les applique. La vertu est donc un état dépendant de la volonté. Il y a pourtant des vertus que l'on nomme *intellectuelles*, mais qui ne sont que de pures possibilités, de pures capacités du bien, c'est la volonté qui en fait des vertus proprement dites. Ces vertus intellectuelles sont l'*intelligence*, la *science* et la *sagesse*. Il faut distinguer ensuite les vertus *morales*. Elles impliquent une disposition actuelle au bien. On peut les ramener toutes aux quatre vertus cardinales, dont l'objet est le bien, connu et voulu, conformément à la raison. En effet, le bien connu par la raison donne lieu à la *prudence*; accompli par la volonté, il détermine la *justice*; protégé contre les passions qui l'attaquent, il est l'objet de la *force* et de la *tempérance*. Ces vertus sont encore appelées *sociales*, parce qu'elles contiennent les règles de la vie sociale. Considérées à un degré inférieur, elles s'appellent vertus des commençants, *virtutes purgatoriae*, à un degré plus élevé, vertus de l'âme juste, *virtutes jam purgati animi*, et enfin à leur degré le plus élevé, vertus parfaites, *virtutes exemplares*. Elles sont des vertus *humaines*, non point en ce sens que l'homme les pratique sans le secours de Dieu, mais en tant qu'elles ne conduisent l'homme qu'à un bonheur correspondant à ses facultés naturelles.

En effet, pour atteindre à un bonheur surnaturel, l'homme a besoin de dispositions communiquées par Dieu même; telles sont les vertus appelées *théologiques*, la foi, l'espérance et la charité. Elles ont pour objet de faire connaître à l'entendement, et de faire accomplir par la volonté les choses de l'ordre surnaturel. La charité renferme toutes les autres vertus; c'est elle qui élève les vertus morales au rang de vertus surnaturelles. Chaque vertu est un milieu entre les deux extrêmes opposés; c'est à la raison qu'il appartient de marquer ce milieu. Ainsi, c'est elle qui règle tout ce qui est du ressort de la tempérance. La mesure de la justice n'est pas seulement dans la raison,



mais encore dans l'objet même de cette vertu. Quant aux vertus théologiques, leur mesure est illimitée comme leur objet. La charité seule entre toutes les vertus a une durée éternelle.

Par rapport aux vertus humaines, la perfection est au pouvoir de l'homme; il n'en est pas ainsi par rapport aux vertus théologiques; pour que l'âme y fasse quelque progrès, il faut qu'elle reçoive une impulsion, une attraction divine qui lui est communiquée par le Saint-Esprit.

De même que les vertus morales ont pour objet de soumettre les appétits naturels à la raison, de même aussi les *dons du Saint-Esprit* sont des habitudes déterminées qui disposent l'homme à suivre les inspirations du Saint-Esprit. Ces dons présupposent l'exercice des vertus théologiques. Ils sont au nombre de sept, et se rapportent à l'ensemble des facultés morales, à la raison, à la volonté. La raison est une faculté spéculative et pratique tout à la fois. Elle conçoit et juge. Or, la faculté de concevoir de la raison spéculative est perfectionnée par le don d'*entendement*, tandis que le don de *conseil* complète la faculté pratique de concevoir. Le don de *sagesse* complète le jugement, et le don de *science* s'applique aux opérations qui en dépendent. Dans les rapports de l'homme avec ses semblables, sa volonté est soutenue par le don de *piété*, dans ses rapports avec lui-même, par le don de *force*, et enfin dans sa lutte contre les appétits, par le don de *crainte de Dieu*. Parmi les dons comme parmi les vertus, il y a aussi un ordre hiérarchique; ainsi, en considérant leur objet, il faut les disposer ainsi : sagesse, entendement, science, conseil, piété, force et crainte de Dieu.

Aux sept dons du Saint-Esprit correspondent les sept *béatitudes*; la huitième n'est qu'une confirmation des précédentes, et appartient en quelque sorte à toutes les autres. Elles sont une classification parfaite de toutes les espèces de bonheur dont le cœur de l'homme est capable, et en même temps une condamnation du faux bonheur des méchants. Les uns ont placé le bonheur dans les jouissances sensibles; d'autres, dans les opérations de la vie active; d'autres, enfin, dans la paix de la contemplation. La vérité est que la première chose est un obstacle; la seconde, une simple préparation au vrai bonheur; et la troisième en est un commencement. De là, les trois premières béatitudes se rapportent au triple obstacle qui s'oppose au vrai bonheur : les richesses, les honneurs, les plaisirs;

les deux secondes concernent les œuvres de la vie active qui le préparent; enfin, les deux dernières montrent comment il est possible de le goûter ici-bas. La *pauvreté en esprit*, la *douceur* chrétienne, la *tristesse* spirituelle mettent le vrai bonheur à la place du faux. Tandis que dans la vie active l'âme pratique la justice et la libéralité, la grâce divine lui inspire la *soif de la justice* et de la *miséricorde* chrétienne. Enfin, la perfection de la charité, exercée dans la vie active, opère dans l'âme la *pureté du cœur* et la *paix* avec autrui, qui nous font goûter le bonheur le plus inaltérable dans le silence contemplatif de l'esprit.

Il faut encore distinguer des béatitudes les *fruits* du Saint-Esprit (*Gal.*, v, 22). Chaque béatitude est, il est vrai, un fruit de l'esprit de Dieu, mais chaque fruit de l'esprit n'est pas une béatitude. Les états de l'âme les plus parfaits sont seuls appelés béatitudes, tandis que toute habitude vertueuse qui apporte à l'âme une jouissance spirituelle est un fruit du Saint-Esprit. L'Écriture en compte douze, que nous pouvons recueillir dans nos rapports avec Dieu, avec nos semblables et avec le monde extérieur.

La vertu a pour opposé le *vice*. On nomme ainsi une violation de l'ordre établi par la vertu. Or, comme cet ordre consiste dans une habitude conforme à la raison, et par conséquent naturelle à l'homme, il s'ensuit que le vice est contraire à la nature humaine. On peut comparer l'état de vice à l'état de maladie; plus le siège du mal est proche du principe de la vie, plus la maladie est dangereuse; de même, plus l'objet d'une violation de l'ordre est élevé, plus le péché est grand. De là il suit que les péchés contre Dieu sont les plus grands de tous, et que les péchés de l'esprit sont plus grands que les péchés de la chair. Le caractère *formel* du péché est une séparation de Dieu, *aversio à Deo*, son caractère *matériel* est une adhésion à un bien inférieur, *conversio ad bonum commutabile*. Le sujet du péché est spécialement la volonté; d'ordinaire, d'autres facultés concourent avec elle dans la production d'un acte mauvais. Il faut distinguer dans le péché le désir, l'inclination, qui en est le premier degré, puis la délectation, et enfin le consentement. Les causes intérieures et immédiates du péché sont l'entendement et la volonté. Il y a des péchés d'ignorance, d'infirmité et de malice. La passion qui précède le péché en atténue la gravité, celle qui le suit l'augmente.



Parmi les causes intérieures du péché, il y en a une qui est générale; cette cause est l'égoïsme, *inordinatus amor sui*. La cause extérieure du péché est l'abandon de Dieu et le retrait de sa grâce. Cependant, tout le mal qui est dans un péché est exclusivement imputable au libre arbitre de l'homme. L'endurcissement et l'aveuglement proviennent tout d'abord de ce que l'homme se détourne de Dieu, et met obstacle aux opérations de la grâce. La racine du péché est la concupiscence, ou l'appétit désordonné des biens relatifs. Mais, comme la possession de ces biens n'est poursuivie que pour procurer la satisfaction du moi, il s'ensuit que l'orgueil est la première chose voulue, *primum in ordine intentionis*, tandis que l'objet convoité est la fin de l'acte que l'on exécute, *primum in ordine executionis*. L'orgueil est donc le principe formel du péché, et la concupiscence en est le principe matériel. On nomme péchés *capitaux* ceux qui en engendrent, pour ainsi dire, un grand nombre d'autres.

Les effets du péché sont la corruption des biens de la nature, la souillure de l'âme, et l'état de culpabilité devant la justice éternelle de Dieu. La corruption des biens de la nature n'est jamais totale. Mais le péché fait à l'âme quatre blessures principales qui produisent un état opposé aux quatre vertus cardinales, l'ignorance dans l'entendement, la malice dans la volonté, la faiblesse dans l'appétit irascible et l'intempérance. La mort est un effet indirect du péché.

Par le péché, l'homme appelle la réaction du principe de l'ordre moral. Cette réaction est le châtement du péché. Il y a d'abord le remords, qui est le châtement de la raison, puis, les peines temporelles, qui ont pour objet le rétablissement des rapports sociaux, troublés par le péché, et enfin les châtements de la vie future. Tout péché qui a pour objet une chose directement contraire à la charité, loi souveraine de nos rapports avec Dieu et avec le prochain, est un péché *mortel*. Lorsque la loi est plutôt outrepassée que transgressée, le péché est *véniel*; *quod non observat modum rationis quem lex intendit*. Il y a quelque chose d'infini et de fini dans le châtement du péché. Ce qu'il y a d'infini, c'est la séparation d'avec Dieu, qui est la bonté infinie, *pœna damni*; ce qu'il y a de fini, c'est la peine sensible, *pœna sensûs*. Le péché véniel a son châtement dans les tribulations de la vie présente, ou dans le purgatoire après cette vie.

La vie, l'action, l'opération morale de l'homme s'exercent sous l'empire de la *loi*. On nomme ainsi une règle, une mesure des actions humaines. La raison est la première loi de l'action. L'observation de la loi renferme la récompense de l'agent. La loi prescrit, défend ou permet. Les actions bonnes sont prescrites, les mauvaises défendues, les indifférentes permises. Pour qu'une loi oblige, il faut qu'elle soit connue.

Considérée dans l'entendement divin, et comme la règle absolue de toutes choses, la loi n'est autre que l'éternelle Sagesse. La loi de la raison découle et émane de la loi éternelle. Toutes les prescriptions de la raison peuvent se ramener à celle-ci : Fais le bien et évite le mal. On peut bien montrer que toutes les vertus sont conformes à la loi de la raison, mais non point qu'elles découlent toutes de cette loi. De la loi éternelle et de la loi naturelle il faut distinguer la loi humaine, qui n'est qu'une application de la loi naturelle aux cas particuliers. Les conséquences immédiates des premiers principes obligent naturellement. Les prescriptions qui ne sont que des applications plus éloignées de la loi naturelle ne donnent lieu qu'à une obligation positive. Les lois de la première catégorie composent le *droit des gens*, *jus gentium* ; celles de la seconde sont la matière du *droit civil*. Ni la société ni l'individu ne peuvent se passer de lois. Le but des lois humaines étant le bien général, il s'ensuit que toute loi humaine doit être honnête, juste, possible, conforme à la nature, aux coutumes du pays, et appropriée aux circonstances des temps et des lieux. Il y a des lois particulières pour les différentes classes de personnes et d'emplois. L'auteur de la loi varie selon les diverses formes de gouvernement. Il faut observer la loi humaine, à moins que son observation ne mette en péril le bien général. Elle est susceptible d'être successivement améliorée, et peut même être abrogée totalement. Le législateur peut dispenser de l'obligation qu'elle impose.

Mais ni la loi de la raison, ni la loi des hommes ne suffisent pour conduire l'homme à sa fin dernière. En effet, les facultés naturelles, considérées soit individuellement, soit collectivement, n'ont aucune proportion avec une fin surnaturelle. Il est donc nécessaire que, outre la loi naturelle et la loi humaine, il existe une *loi divine*. L'expérience prouve d'ailleurs que les lois humaines sont souvent contradictoires, et qu'elles



sont insuffisantes pour commander tout le bien et prévenir tout le mal. Or, la loi divine est renfermée dans l'Ancien et dans le Nouveau-Testament, dont le premier prépare le second. La justice de l'ancienne loi était plus parfaite que celle de la loi naturelle. Elle témoignait d'une providence particulière de Dieu sur le peuple d'Israël. Cette loi était écrite, et comprenait des prescriptions de diverse nature ; d'abord toutes les vérités de la loi naturelle, puis, des prescriptions cérémonielles, politiques et judiciaires. Toutes sont marquées au coin d'une sagesse divine. Les rites, les prières, les sacrifices, les personnes des prêtres et des autres ministres sacrés composent un ensemble admirable de symboles qui représentent toute l'économie de la Rédemption.

La loi de la nouvelle alliance est écrite dans le cœur des fidèles, elle s'y conserve par la grâce du Saint-Esprit, qui nous est donnée avec la foi en Jésus-Christ. Elle n'a qu'une seule fin : disposer l'homme à recevoir la grâce sanctifiante, et en bien ordonner l'usage. Sa promulgation correspond à l'âge de la maturité du genre humain, tandis que la loi mosaïque correspondait à l'âge de l'adolescence et de la domination des appétits. Elle complète l'ancienne loi, dans laquelle elle était virtuellement renfermée. Son essence est la grâce du Saint-Esprit, qui se manifeste dans la foi, qui opère par la charité. Or, cette grâce nous est méritée par le divin Médiateur et communiquée par les sacrements. Les effets visibles de la réception de cette grâce sont les œuvres. La loi nouvelle est encore appelée *loi de liberté*, parce qu'elle comprend des *conseils* de perfection.

Les devoirs de la vie chrétienne sont généraux ou particuliers. Aux premiers se rapportent la pratique des vertus théologales et cardinales, auxquelles se rattachent certaines vertus intellectuelles. La *foi* est la première des vertus chrétiennes ; toutefois, il peut arriver que certaines vertus la précèdent et écartent les obstacles qu'elle rencontre : ainsi, la force et l'humilité excluent de l'âme la crainte et l'orgueil. La foi n'est pleinement *formée* en nous que par la charité. Les péchés contre la foi sont l'incrédulité, l'hérésie et l'apostasie.

Tandis que la foi nous fait connaître la vie éternelle et les moyens d'y parvenir, l'*espérance* aspire à cette vie en se fondant sur les promesses de Dieu. Son objet est l'éternelle béatitude ;

ses actes, des élans du désir; ses œuvres ont toutes un rapport avec la fin dernière. De même que les dons d'entendement et de science correspondent à la foi, de même le don de crainte de Dieu correspond à l'espérance. Mais cette crainte est filiale, elle exclut la présomption et le désespoir.

La charité comme vertu consiste dans un rapport d'amitié avec Dieu. Elle est une disposition bienveillante, qui imprime à toutes les vertus naturelles et acquises leur direction vers Dieu, et qui en rend l'exercice agréable et facile. Elle est la plus élevée de toutes les vertus, elle les comprend toutes, parce qu'elle fait aimer Dieu pour lui-même. Le sujet de la charité est la volonté. On distingue dans son acquisition trois degrés, qui correspondent aux trois périodes, du commencement, du progrès et de la perfection de la vie spirituelle. Cependant, la charité n'est point parfaite en ce monde, car l'union actuelle et continuelle avec Dieu n'appartient qu'à la vie des bienheureux. On perd la charité par un seul péché mortel. L'objet de cette vertu est Dieu lui-même, mais elle comprend aussi l'amour du prochain pour Dieu, ainsi que l'amour de nous-même et de notre corps, pareillement pour Dieu, et avec exclusion de tout ce qui vient de la corruption du péché.

On ne doit point à tous la même mesure de charité. Le degré de notre charité à l'égard du prochain est déterminé par la nature du lien que la volonté de Dieu a établi entre le prochain et nous. Ces liens de parenté, sur lesquels reposent dans l'ordre actuel les différences de notre affection, n'existeront plus dans un autre monde. Chacun aimera et sera aimé selon la proportion de ses mérites devant Dieu. Les effets intérieurs de la charité sont la paix, la joie, la miséricorde; ses effets extérieurs sont les œuvres de bienfaisance qu'elle inspire et accomplit. Le don du Saint-Esprit, qui correspond à la charité, est la sagesse; sagesse supérieure qui règle la vie et la pensée d'après les principes les plus élevés. La haine, l'envie, la paresse, les divisions et les schismes, sont spécialement opposés à la charité.

Les vertus théologiques comprennent les rapports immédiats de l'homme avec Dieu; les devoirs des hommes, dans leurs rapports avec les êtres créés, sont l'objet des vertus *cardinales*. La première d'entre elles est la *prudence*, vertu d'entendement, qui nous apprend à tout rapporter à un but moral. Elle



correspond au don de conseil, et comprend un grand nombre d'autres vertus et de facultés. La *justice* est une disposition vertueuse de rendre à chacun le sien. Elle est une vertu universelle, et se trouve renfermée dans toutes les autres. Elle a pour objet immédiat le bien général, et pour objet médiat le bien particulier. On distingue la justice *distributive*, qui donne à chacun la part du bien commun qui lui revient, et la justice *commutative*, qui règle les rapports d'individu à individu. Ces rapports sont mathématiquement appréciables, et peuvent être l'objet d'une réparation équivalente. Cependant il est certains rapports qui sont communément renfermés dans les devoirs de justice, et au sujet desquels il est difficile d'appliquer cette mesure d'égalité parfaite à laquelle tend la justice commutative; tels sont les devoirs de véracité, de reconnaissance, de sévérité, d'amitié, d'affabilité, de politesse, qui ont rapport à des biens incorporels.

Les devoirs de religion ont pour objet de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Ils sont la matière d'une vertu spéciale, appelée *vertu de religion*. Elle n'est point une vertu théologale, car Dieu n'est point l'objet, mais la fin des actes qu'elle prescrit; et comme la dette du service de Dieu ne saurait être comparée à aucune autre, elle est la plus élevée des vertus morales. Les actes de la vertu de religion sont spécialement l'adoration, la prière, le sacrifice, les vœux, le serment, etc. On pèche contre cette vertu par superstition et par impiété.

Toutes les prescriptions qui se rapportent à l'accomplissement de nos devoirs de justice sont renfermées dans le décalogue. La pratique de la justice nous est rendue facile par le don de piété.

Après la justice vient la *force*. On comprend sous ce nom l'effort vertueux fait pour écarter les obstacles qui s'opposent à la réalisation du Vrai et du Bien. Cette vertu s'exerce de deux manières, négativement et positivement, *sustinendo* et *repellendo*. Elle commande à la crainte et à l'audace; elle inspire le courage de souffrir la mort pour la justice; elle met l'âme dans la disposition de déployer au milieu des dangers une force supérieure, et de se montrer grande, magnanime, héroïque.

La *tempérance* est la modération, par la raison, de nos appétits naturels. Or, parmi ces appétits, les uns ont pour objet la conservation de l'individu, d'autres la conservation de l'espèce.

La tempérance s'applique à les régler, et comprend plusieurs vertus, qui conduisent à cette fin ; telles sont : la tempérance proprement dite, ou modération dans la nourriture, la pudeur, la continence, la modestie, la bienséance, la décence, etc., etc.

Après avoir ainsi passé en revue les devoirs et les vertus qui constituent la vie chrétienne, et qui sont imposés à tous par la loi divine, il faut considérer en particulier certaines facultés, concédées à quelques individus, par suite d'une vocation spéciale de Dieu. Il y a en effet certaines âmes que Dieu destine à être comme les chefs-d'œuvre de sa grâce, et qui ont pour mission, soit de décorer, soit de restaurer quelque partie dans l'édifice extérieur du royaume de Dieu. Pour accomplir leur mission, ces âmes reçoivent des grâces spéciales, appelées grâces gratuites, *gratiæ gratis datæ*. Il faut en distinguer trois principales : la prophétie, le don des langues, et les miracles. Ces dons ne sont point des vertus, à proprement parler, mais ils supposent la vertu dans ceux qui les reçoivent.

Comme la nature raisonnable est le caractère le plus élevé de l'homme, on peut considérer les différents états de la vie humaine, selon qu'ils développent le mieux en lui le caractère raisonnable. On distingue donc entre la *vie contemplative* et la *vie pratique* ou *active*. Cette dernière consiste dans l'exercice des vertus morales, et comme c'est la prudence qui en règle et en ordonne la suite, elle contient déjà les premiers éléments et comme les germes de la vie contemplative. Celle-ci, d'après Richard de Saint-Victor, comprend trois degrés, la pensée, la méditation et la contemplation. Denys l'Aréopagite a mieux déterminé les facultés qui s'exercent dans chacun de ces degrés. La vie contemplative est la plus heureuse que l'on puisse mener ici-bas, puisqu'elle a pour objet ce qui est immuable et éternel ; elle est bien préférable à la vie active.

Dans la société humaine, il faut distinguer deux sphères différentes, l'Eglise et l'Etat, représentant la société ecclésiastique et la société civile. La première tend aux biens de la vie future, la seconde a pour fin le bien général dans l'ordre temporel. Elles comprennent toutes deux des différences d'états, de fonctions et de rangs. Ainsi, dans la société temporelle, il y a des maîtres et des serviteurs, des hommes libres et des esclaves ; dans la société spirituelle, il y a des commençants, des justes et des parfaits. La perfection chré-



tienne consiste, d'abord, dans l'accomplissement des commandements, puis, dans la pratique des conseils. Il faut distinguer entre l'état de perfection et l'état ecclésiastique; on peut appartenir au premier sans être arrivé au second, et réciproquement. L'état épiscopal est le plus élevé dans l'Eglise, et peut être comparé à la royauté dans l'ordre civil. L'état religieux est au-dessus de celui des clercs séculiers; cependant ce dernier peut donner l'occasion d'acquérir plus de mérites. Un prêtre est plus élevé en dignité qu'un religieux non ordonné. Ces différents états représentent dans l'ordre de la grâce l'harmonieuse variété qui existe dans la nature. La diversité des fonctions et des offices ecclésiastiques conspire à la beauté de l'ensemble, et contribue à l'ornement de l'Eglise.

## § II. — *Des Mystères du salut.*

La fin de l'incarnation est la réhabilitation de l'homme pécheur. En effet, la doctrine révélée nous apprend que ce mystère devait affermir la foi, fonder l'espérance, réveiller la charité, donner aux hommes le modèle de la vertu parfaite, les instruire sur l'excellence de la nature humaine, et les prémunir contre les séductions de l'orgueil; or, tous ces motifs supposent la déchéance de l'homme, et sont par conséquent les vraies causes de l'incarnation. Quant à la convenance de ce mystère, elle frappe les moins clairvoyants. En effet, pour que l'incarnation atteignît son but, il fallait qu'elle eût lieu, non au commencement ou à la fin, mais au milieu des temps; il fallait qu'en prenant la nature humaine, le Verbe divin se l'unit de telle sorte, que de deux natures il n'y eût qu'une personne. Ainsi donc, il n'y a point dans ce mystère changement d'une nature en une autre, mais subsistance de la nature humaine dans la nature divine, qui est imparticipable et incommunicable. De même que la sensibilité n'est point abaissée, parce qu'elle est dominée dans l'homme par la nature raisonnable; ainsi, bien que la nature humaine de Jésus-Christ soit dépouillée de sa personnalité, elle n'est point pour cette raison inférieure à celle des autres hommes. Dans le Christ, l'âme agit comme principe de la vie du corps. L'union hypostatique est la plus intime qui se puisse concevoir, elle n'est point un fait transitoire, mais elle constitue un rapport permanent, une union indissoluble. Il convenait enfin que le

Verbe de Dieu s'incarnât, parce que, en qualité de Fils de Dieu, il est le principe de toute adoption, la Sagesse éternelle, la forme exemplaire de toutes les œuvres de Dieu, le souverain médecin de l'homme.

Or, le Verbe s'est fait homme dans le sens concret; il a pris une nature vivante, complète et individuelle de la race d'Adam. Il avait un vrai corps et une âme raisonnable. Il était homme parfait et Dieu parfait. L'union hypostatique n'a pas supprimé la différence essentielle qui sépare la divinité de l'humanité, cependant la nature humaine, dans le Christ, a reçu des privilèges incomparables. Elle a reçu d'abord la grâce de l'union avec le Verbe, *gratia unionis*, privilège qui renferme une plénitude surabondante de toutes les autres grâces; puis, la grâce spéciale d'appartenir en propre au médiateur souverain de la race humaine, *gratia capitis*. Rempli de toutes les grâces habituelles possibles, le Christ avait par conséquent toutes les vertus, à l'exception de la foi et de l'espérance. En effet, dès le premier instant de sa conception, il eut la vision et la jouissance de l'essence divine. Il était à la fois *comprehensor* et *viator*.

Par suite de la surabondance de grâces qui est en lui, le Christ est la tête du corps mystique de l'Eglise; il en exerce les fonctions, il influe sur tous les membres. Il est d'ailleurs le chef des anges et des hommes. L'entendement humain de Jésus-Christ est, par la même raison, doué de toute sagesse et de toute science : science des bienheureux, science infuse et science acquise par l'exercice expérimental de ses facultés. Toutefois, dans la science des bienheureux, l'âme humaine du Christ ne saurait dépasser les limites imposées à la créature; elle ne comprend donc pas l'essence infinie de Dieu, elle n'a pas non plus la science des possibles divins, mais seulement la science des possibles relatifs aux créatures. L'âme de Jésus-Christ a pareillement une puissance très-grande, mais plus limitée que sa science. La toute-puissance n'appartenant qu'à l'essence divine, le Verbe seul, et non l'âme du Christ, pouvait faire que son corps ne fût point passible. Cette âme était libre et soustraite à toute espèce de nécessité. En se chargeant des infirmités de la nature déchue, le Christ a conservé une innocence absolue et une entière exemption du péché. Ainsi, il n'y eut en lui ni péché originel, ni péché actuel, ni concupiscence.

En Jésus-Christ, la nature humaine unie à la nature divine



ne fait qu'une seule personne, qui est Dieu et homme tout à la fois. Mais en raison de la dualité des natures, il faut affirmer qu'il y a dans le Christ une double volonté et une double opération. Oter au Christ sa volonté humaine, c'est nier sa nature humaine, c'est nier que le Verbe puisse se servir d'un instrument raisonnable. Il y avait donc en lui une vraie liberté de choix, une volonté raisonnable, qu'il ne faut pas confondre avec la volonté naturelle, *voluntas naturalis seu sensualitatis*. Ainsi, pendant la passion, la volonté naturelle avait horreur de la mort, tandis que la volonté raisonnable demeurait constamment unie à la volonté divine.

Par suite de l'union hypostatique, la personne de Jésus-Christ a reçu un certain nombre d'attributs que l'on en peut affirmer, soit d'une manière absolue, soit en la considérant par rapport à son père, ou par rapport aux autres hommes. On peut donc dire du Christ qu'il est *unus* et *unum*, et en parlant dans le sens concret, que Dieu est homme et que l'homme est Dieu. On peut dire que le Fils de Dieu, mais non que la nature divine, a souffert. On peut dire, un Dieu s'est fait homme, mais non, l'homme a été fait Dieu : proposition qui supposerait l'existence de l'humanité de Jésus-Christ avant le fait de l'incarnation. Cette proposition : Le Christ est une créature, prise dans un sens absolu, est une formule arienne. Il faut affirmer, enfin, que le Christ est soumis à son Père céleste, qu'il est vraiment Fils de Dieu, même comme homme, et que, par conséquent, son humanité est adorable. Si l'on vénère la croix, ou l'image du Christ, c'est un honneur qui se rapporte à sa personne.

Le Christ est né d'une femme, afin de mettre hors de doute la réalité de l'incarnation. La mère du Christ est une vierge, et elle est demeurée vierge avant, pendant et après l'enfantement. Pour être la mère du Christ, Marie devait être douée d'une abondance de grâces toute particulière. Par suite de cette dignité, il y eut en elle exemption de tout péché personnel, exemption qui ne saurait être possible sans une sanctification préalable, ayant pour objet d'annuler l'effet de la concupiscence, en attendant que l'incarnation la supprimât complètement. Le Christ est conçu du Saint-Esprit, c'est-à-dire que le Saint-Esprit a formé son corps du plus pur sang de la Vierge, et que le Verbe qui s'y est incarné est consubstantiel au Saint-Esprit, mais il ne s'ensuit pas que le Saint-Esprit

soit le père du Christ. L'union hypostatique fut instantanée et non successive ; elle eut lieu au moment de la conception. La Vierge est justement appelée mère de Dieu ; exempte de la loi commune, elle enfanta sans douleur. La naissance de Jésus-Christ fut manifestée aux bergers, aux mages, et à quelques saints personnages, tels que Siméon et Anna, et cette manifestation est pleine de mystères. Le Christ est circoncis, présenté au temple, et à l'âge de trente ans il est baptisé dans le Jourdain. Pendant sa vie publique, il est un modèle de la vertu parfaite. Tenté par le diable dans le désert, il sort victorieux de la tentation, et commence à prêcher. Il ne convenait pas qu'il écrivît ; car il y a plus de dignité dans l'enseignement oral ; et en outre, aucune parole écrite ne pouvait convenablement exprimer la profondeur divine de la doctrine de Jésus-Christ. Il instruisait ses disciples, et confirmait sa doctrine par des miracles.

Il fallait que le Christ souffrît, et entrât par ses souffrances dans sa gloire. Dieu avait choisi ce mode de rédemption parce qu'il renfermait un ordre de biens et de salut qui n'eût point été possible autrement. L'oblation volontaire du Christ est un témoignage admirable de son amour pour les hommes. Son obéissance, son humilité, sa force, sa justice, sont à jamais notre modèle. Il fallait qu'il mourût en croix. Les circonstances de sa mort sont pleines de mystères, et ses douleurs dépassèrent toutes les douleurs qu'il est possible à l'homme de souffrir.

Les fruits de la mort de Jésus-Christ sont la rédemption du genre humain, la satisfaction pour les péchés des hommes, la démonstration de la réalité de sa nature humaine, le triomphe remporté sur la mort, et l'obligation pour nous de mourir au péché. Dans la mort de Jésus-Christ, le corps et l'âme furent séparés l'un de l'autre, mais la divinité leur demeura constamment unie.

Il convenait encore que le Christ fût enseveli. Cette action est pleine de mystères ; elle signifie en particulier la sépulture du vieil homme avec ses vices et ses convoitises. Séparée de son corps, l'âme du Christ descendit aux enfers ; sa puissance se fit sentir dans l'enfer tout entier ; elle terrifia les méchants, et combla l'espérance des justes, qui y expiaient leurs fautes.

Après avoir été mis à mort et enseveli, le Christ devait ressusciter, afin de donner un fondement inébranlable à notre foi.



Son corps acquit dans sa résurrection des propriétés particulières qui seront le partage de tous les corps glorieux. Enfin, après être demeuré encore quarante jours sur la terre, le Christ avec son corps glorieux monte au ciel, qui était désormais son lieu naturel. Il y occupe une place infiniment élevée au-dessus de toutes les créatures; il est assis à la droite de son Père, c'est-à-dire, dans l'immuable possession de la majesté, de la béatitude et du pouvoir absolu de juger. Par sa passion, Jésus-Christ a mérité, a satisfait, a racheté, s'est offert en sacrifice. Il nous a rachetés du péché, du pouvoir du démon, de la peine éternelle; il nous a réconciliés avec Dieu et nous a rouvert le ciel. Par sa mort, il nous a délivrés de la mort du corps et de l'âme; sa résurrection renferme notre résurrection future, son ascension est un gage de la gloire qui nous est réservée. Enfin, il viendra à la fin du monde pour juger tous les hommes.

Pour échapper aux rigueurs du jugement, il faut user des moyens de salut qu'il a institués, c'est-à-dire des *sacrements*. Or, sous le nom de sacrements, on entend des signes sensibles, d'institution divine, qui expriment quelque chose de saint et produisent réellement la sainteté de l'homme. Ils rappellent les souffrances de Jésus-Christ, ils nous sanctifient, ils annoncent notre gloire future. Tout sacrement est un composé de *matière* et de *forme*. Dans le baptême, la matière, c'est l'eau, élément propre à signifier la purification opérée par le sacrement; la forme consiste dans les paroles : Je te baptise, etc., etc... Les sept sacrements ont chacun une matière et une forme déterminées.

Les sacrements de la nouvelle alliance sont des *causes instrumentales* du salut, qui opèrent par la vertu de Dieu, agent principal dans l'action sacramentelle. Ils contiennent tous une grâce spéciale appelée *grâce sacramentelle*, mais qui n'est point la limite de leur vertu. Ainsi le Baptême efface non-seulement le péché originel, mais encore tous les péchés actuels, commis avant sa réception. La Pénitence est un baptême laborieux, une seconde planche après le naufrage, comme dit saint Jérôme. Il ne faut pas confondre le sacrement de Pénitence avec la vertu de ce nom. Cette dernière a pour objet tous les actes qui doivent nous réconcilier avec Dieu; elle est du ressort de la justice commutative. Mais le sacrement de Pénitence a trois parties intégrantes, la contrition, la confession et la satisfaction. Les autres sacrements augmentent en nous la

grâce sanctifiante. La Confirmation et l'Extrême-Onction ont entre eux de grandes analogies. L'Eucharistie, ou Sacrement de l'autel, est un mémorial de la passion du Seigneur. Il remet les péchés véniels et accidentellement les péchés mortels. L'Ordre et le Mariage sont les deux derniers sacrements. Ils ont chacun leur objet propre et leur dignité respective ; le premier a rapport à la conservation de la société spirituelle, le second propage et maintient la société temporelle. Il y a donc sept sacrements dans l'Eglise de Dieu.

On peut recevoir le sacrement sans recevoir la grâce qui y est attachée. Ainsi, dans l'Eucharistie, on peut recevoir le sacrement, et non l'effet du sacrement, *res sacramenti* ; c'est-à-dire que l'on peut communier sans s'unir au corps de Jésus-Christ, parce que cette union a pour condition indispensable l'état de grâce. Considérés selon leur dignité, les sacrements qui impriment dans l'âme un caractère, le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, passent avant les autres ; cependant l'Eucharistie est le plus auguste de tous, parce que tous les autres tendent à sa réception. Elle est véritablement le corps du Seigneur, ainsi que l'expriment clairement les paroles de l'institution. Le pain et le vin sont convertis en la substance de Jésus-Christ, et cette conversion a lieu par la puissance de Dieu, à l'instant où le prêtre achève de prononcer les paroles sacramentelles. Le Christ tout entier est présent sous chaque espèce, et sous chaque partie de ces mêmes espèces ; mais il y est présent à la manière des substances, et ne saurait être saisi que par les yeux de l'esprit. En outre, comme son corps est un corps glorieux, et appartient à un état surnaturel, il ne tombe point sous la connaissance naturelle des purs esprits.

Il faut distinguer entre le sacerdoce général, auquel sont initiés tous ceux qui ont reçu le baptême, et le sacerdoce spécial, établi par Jésus-Christ, et dont les membres sont disposés selon des degrés correspondant à différentes parties du pouvoir spirituel. C'est ce que l'on appelle la *hiérarchie ecclésiastique*. La répartition des divers pouvoirs qui ont rapport soit à la consécration de l'Eucharistie, soit à l'administration des autres sacrements, constitue la hiérarchie d'ordre, *potestas ordinis*. On distingue sept degrés d'ordre. Les trois plus élevés s'appellent *ordres majeurs*. La consécration épiscopale n'est point un ordre sacramentel, parce que le pouvoir de consacrer le corps du Seigneur est la consom-



mation du sacrement. On peut toutefois l'appeler un ordre, en raison de la prééminence de l'évêque sur le simple prêtre. L'évêque gouverne l'Eglise, et en institue les ministres; il administre la Confirmation, reçoit les vœux religieux et ordonne les prêtres. Le prêtre a deux fonctions à remplir, distribuer le corps du Seigneur et préparer les fidèles à sa réception. Le pouvoir de consacrer lui est donné dans l'ordination, mais le pouvoir d'enseigner, de lier ou de délier les consciences, n'appartient qu'à celui qui a reçu la juridiction de l'évêque. L'évêque est donc le chef, le recteur du peuple fidèle (*posuit episcopos regere*). Mais de même qu'il est la tête et le chef du diocèse, de même, il y a une tête et un chef de toute l'Eglise, c'est notre saint-père le Pape.

Le pouvoir spirituel est encore appelé *pouvoir des Clefs*, et on a distingué entre la *Clef du ministère* et la *Clef de la juridiction*. Il est certain que des ministres indignes, hérétiques, schismatiques, excommuniés, accomplissent valablement, quoique illicitement, certains actes du ministère ecclésiastique; mais, bien qu'ils conservent en essence le pouvoir des Clefs, ils ne peuvent l'exercer ni valablement, ni licitement, parce qu'on leur a retiré toute juridiction. Ce pouvoir des Clefs comprend le droit d'accorder l'*indulgence*, c'est-à-dire la rémission de la peine temporelle due au péché; il appartient au Pape, qui est le chef suprême de toute l'Eglise.

### § III. — *De la consommation de toutes choses dans la vie future.*

Bien que nous ne puissions parfaitement comprendre comment les âmes des morts existent dans l'espace, cependant nous savons que leur lieu d'habitation est en rapport avec leur dignité et leurs mérites. Les âmes des méchants, entraînées par le poids de leurs péchés, tombent en *enfer* après la mort. L'enfer ne contient pas seulement ceux qui meurent en péché mortel, mais encore ceux qui sont privés de la vue de Dieu, comme les enfants morts sans baptême, et ceux qui subissent une expiation temporaire. Les souffrances des âmes en purgatoire sont incomparablement plus grandes que celles de cette vie. La peine du *dam*, qu'elles subissent pour un temps, il est vrai, est appliquée à leur aspiration vers Dieu. Leur peine *sensible*, très-vive aussi, en raison de leur extrême sensibilité,



a pour instrument le feu. La durée de leurs souffrances est inégale. Elles peuvent être soulagées par nos prières et par nos bonnes œuvres. L'offrande du sacrifice de la messe est en général le plus efficace de tous les suffrages pour les morts.

Les bienheureux dans le ciel, en vertu de la charité qui les unit à nous, sont des intercesseurs, des médiateurs, qui reçoivent nos prières, et acquièrent la connaissance de nos besoins dans l'essence divine.

Il y aura des signes précurseurs du dernier avènement de Jésus-Christ. L'obscurcissement du soleil et de la lune, l'ébranlement des vertus des cieux marqueront l'un *la fin des temps*, l'autre *la consommation de toutes choses*. La terre sera d'abord purifiée par le feu, et la résurrection, qui est un fait miraculeux, dont le Christ est la cause prochaine, efficiente et exemplaire, suivra cet embrasement. Le son des trompettes est la notification dans tout l'univers de la volonté toute-puissante de Jésus-Christ. Le mouvement des cieux, qui est la cause des changements et des altérations des corps, de la génération et de la corruption, doit cesser, parce que la résurrection est pour toujours. Elle aura lieu dans un instant, *in ictu oculi*. Les corps des ressuscités seront formellement identiques à ceux de l'ordre actuel, et dans un état qui correspond à la période de l'âge mûr; ceux des justes seront impassibles, subtils, agiles et lumineux.

Après la résurrection aura lieu le jugement, qui marque la fin des temps. Tout homme, par un acte de la puissance divine, verra d'une vue claire dans sa propre conscience et dans celle des autres, et connaîtra immédiatement son mérite et son démerite. Le jugement ne sera donc point instruit verbalement, mais mentalement. Le lieu du jugement est la vallée de Josaphat.

Alors aura lieu la consommation, et le Fils de l'homme paraîtra dans toute sa gloire pour exécuter le jugement. Comme l'homme est le centre du monde visible, et que tout y est ordonné dans le but de pourvoir à ses besoins matériels, et de le conduire à une vie plus haute, le monde sera renouvelé avec l'homme, les éléments seront amenés à une pureté parfaite, et les corps seront désormais incorruptibles. Il y aura pour les corps glorifiés des demeures différentes, *mansiones*, selon leur degré de gloire. La vue des supplices ne causera aux bienheureux ni compassion, ni douleur, car la majesté de



la gloire de Dieu, disposant toutes choses dans un ordre parfait, produira en eux un sentiment qui dominera tous les autres. Dans la gloire, le Christ sera uni à l'Eglise, qui est son épouse, et les bienheureux recevront *la couronne, l'auréole et les insignes* de leur triomphe. Les Vierges, les Martyrs et les Docteurs seront les plus honorés. Quant aux réprouvés, ils seront damnés pour l'éternité, toutefois avec des peines diverses, et quant au degré, et quant au mode ; toutes les créatures contribueront à leur tourment, et le feu dans lequel ils souffriront sera, selon toute vraisemblance, un feu souterrain. Avec une volonté incapable d'un vrai repentir, ils conserveront un amour naturel de l'existence, et tout en souhaitant leur anéantissement, ils ne le pourront produire. Le sentiment permanent en leur âme sera la haine de Dieu et de ses saints. Ils auront présentes à l'esprit toutes les circonstances de leur vie passée, et ce souvenir les remplira de douleur ; après l'exécution du dernier jugement, la vue du ciel leur sera ôtée pour jamais.

Par ce rapide coup d'œil jeté sur la doctrine de saint Thomas, nous ne prétendons pas avoir suffisamment fait connaître les immenses richesses théologiques accumulées dans les 2931 articles des commentaires sur le Lombard, dans les 2652 articles de *la Somme de théologie*, dans les 891 leçons sur Aristote, et les 803 sur l'Ecriture sainte, dans les 510 articles des *Quæstiones disputatæ*, dans les 260 articles *De quodlibeticis*, dans les 463 chapitres de *la Somme contre les Gentils*, dans les 43 opuscules authentiques, dans 221 discours, et enfin dans la *Catena aurea*.

Il faut entrer ici dans un examen plus détaillé de l'ouvrage dans lequel saint Thomas a déposé avec le plus de méthode et de suite les doctrines que nous venons de résumer ; nous voulons parler de *la Somme de théologie*. Il la destinait, comme il le dit lui-même dans le prologue, aux besoins de l'enseignement (1). « Il faut, dit-il, donner une juste étendue

(1) *Summ. theol.*, Prolog. Propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios, in iis quæ à diversis scripta sunt, plurimum impediri ; partim quidem propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum ; partim etiam quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur

à l'ouvrage, retrancher la multitude des questions inutiles, renfermer la dispute dans de justes limites, et disposer les matières dans un ordre plus systématique. » Saint Thomas n'annonçait qu'un manuel de théologie, mais l'exécution de son dessein donna naissance à une œuvre colossale. Il s'est proposé d'exposer la science sacrée. Or, l'objet de la science sacrée n'est autre que Dieu, considéré en lui-même d'abord, puis, comme principe et comme fin des êtres en général et des créatures raisonnables en particulier. De là, son travail comprend ces trois grandes parties; 1° de Dieu et de ses créatures; 2° du mouvement des créatures raisonnables vers Dieu, qui est leur fin dernière; et 3° de Jésus-Christ, qui nous a tracé la voie pour aller à Dieu.

Dans la première partie de *la Somme* on traite donc de Dieu et des œuvres de Dieu, à peu près dans l'ordre que nous avons suivi plus haut. Comme autorités, saint Thomas cite de préférence saint Augustin, Boèce et Aristote pour les questions de métaphysique; il s'appuie sur saint Hilaire et sur le symbole de saint Athanase, plus rarement sur saint Jérôme et sur saint Grégoire-le-Grand. Denys l'Aréopagite est spécialement consulté dans la question des Anges. Parmi les autorités des temps postérieurs, il rappelle saint Jean Damascène, saint Anselme, Richard de Saint-Victor et le Maître des Sentences.

La deuxième partie de *la Somme* est incontestablement la plus remarquable et la plus originale de tout l'ouvrage. Elle renferme le premier système de théologie morale composé au point de vue anthropologique, et par conséquent dans cette branche des sciences théologiques, saint Thomas est le créateur d'une méthode rigoureusement scientifique. Sans doute, la plupart des éléments dont il se sert lui étaient fournis à l'avance; mais la conception grandiose, mais la disposition admirable des parties, mais la richesse des développements, et les déductions poursuivies avec soin jusqu'aux moindres détails, tout cela est l'œuvre de saint Thomas. Aristote et Pierre Lombard ont fourni l'un l'élément philosophique, et l'autre l'élément théologique de l'œuvre; cependant la doctrine

secundum ordinem disciplinæ; sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi; partim quidem quia frequens repetitio eorundem et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.



du Lombard est modifiée sur plusieurs points, selon les idées d'Alexandre de Halès et d'Albert-le-Grand. Voici d'ailleurs une analyse de ce chef-d'œuvre :

« En étudiant la nature humaine, on reconnaît que l'âme aspire au souverain Bien, qui est sa béatitude. Ce souverain Bien est Dieu; par conséquent, Dieu est la fin de toutes nos actions. Or, pour atteindre à cette fin, l'homme est doué d'un entendement, véritable œil de l'esprit, au moyen duquel il distingue son but, et d'une volonté libre, qui, malgré les sollicitations des appétits et des passions, aspire au bien, peut le produire et acquérir un vrai mérite. Il faut donc étudier avec soin toutes les phases de cette lutte mystérieuse qui a lieu dans l'âme humaine entre le bien et le mal. Tous les hommes cherchent le bonheur, mais un grand nombre se trompent sur les moyens de le réaliser, et se mettent en opposition avec les prescriptions de la volonté divine. C'est ainsi que le mal est produit et librement accompli. Cependant les passions (1) dans lesquelles l'esprit et la matière entrent, pour ainsi dire, en contact, exercent une grande influence sur le caractère moral. Comme elles sont les ressorts de l'action, il les faut tourner au bien, et non pas en faire, à l'exemple de certains philosophes, le fondement même de la morale. Lorsque le bien prend en nous le caractère d'habitude, il se nomme vertu. On distingue des vertus intellectuelles, morales et théologiques. La nature est insuffisante pour produire la vertu, il faut le secours de Dieu. Les vertus trouvent leur couronnement et leur gloire dans les dons du Saint-Esprit et dans les béatitudes, et bien qu'elles soient très-diverses en formes et en degrés, elles rentrent pourtant toutes dans une seule et même vertu, qui est le centre de toutes les autres, la charité.

» Il n'en est pas ainsi dans le royaume du mal, où domine l'égoïsme, ignoble contrefaçon de l'amour de Dieu. Le péché, qui est un acte d'égoïsme, coule pour ainsi dire en nos veines dès notre naissance; il nous environne dans le monde, il se multiplie par la puissance qu'il acquiert sur notre liberté. Considéré dans sa forme, il est une parole, ou une action, ou un désir contraire à la loi éternelle. Il y a en effet un ensemble de vérités immuables, éternelles, nécessaires, qui sont comme

(1) Les scolastiques entendent, sous le nom de *passions*, ce que la psychologie moderne appelle *les sentiments*.

le reflet de la lumière divine dans la conscience de l'homme, et qui constituent ce que l'on appelle la loi naturelle. Cette loi a pour organe la raison et la conscience. Mais combien ces deux facultés sont impuissantes et faibles, quand notre inclination et nos passions sont en jeu ! Il fallait donc une loi indépendante de l'homme, supérieure à l'homme, qui lui montrât son devoir avec sûreté et précision. Or, telle est la loi divine renfermée dans l'Ancien et le Nouveau-Testament, et promulguée par l'Eglise.

» Mais la conscience, l'expérience et l'histoire nous disent que nous avons besoin d'un secours pour résister à nos passions, pour pratiquer le bien et éviter le mal. Et comme ce secours ne saurait se trouver ni en nous-même, ni dans les autres créatures, il faut nécessairement qu'il nous vienne de Dieu, source de tout bien et de tout don parfait. La grâce divine, avec la coopération de l'homme, produit donc toutes les vertus ; la foi, qui considère Dieu comme source de toute vérité ; l'espérance, qui voit en Dieu le terme de toute béatitude ; la charité, qui s'attache à Dieu comme à la fin suprême ; la prudence, qui nous montre le bien ; la justice, qui l'accomplit ; la force, qui combat les obstacles et qui patiente ; la tempérance, qui résiste aux sollicitations du plaisir. Avec l'aide de la grâce, nous apprenons aussi à éviter les vices contraires à chacune de ces vertus. Que dis-je ? cette grâce est si puissante, qu'elle peut élever l'homme jusqu'à certains états particuliers, qui dépassent les limites de la nature humaine, comme l'extase, la prophétie et la puissance des miracles. Et, bien qu'elle ne produise pas dans tous les hommes ces effets extraordinaires, elle n'en inspire pas moins à plusieurs le dessein de rechercher par une vie méditative et contemplative, et par la pratique des conseils évangéliques, une union plus intime et plus parfaite avec Dieu. Or, tous ces effets de la grâce, aussi divers qu'ils soient, nous sont surtout communiqués par les sacrements, qui purifient, fortifient, sanctifient l'âme humaine, et lui font goûter dès ici-bas une félicité toute céleste. »

Il est inutile de dire avec quel génie, avec quelle rigueur scientifique et quelle sûreté de méthode ce plan est rempli dans le chef-d'œuvre de saint Thomas. Cet admirable traité est demeuré une règle et un modèle pour les siècles suivants, et l'on peut dire qu'il n'a point encore été surpassé.



Dans la troisième partie de *la Somme*, saint Thomas étudie la personne et les mystères de la vie de Jésus-Christ. Il est difficile d'imaginer une meilleure classification des mystères de l'Homme-Dieu, que celle qu'il établit au moyen de ces quatre termes : *ingressus*, *progressus*, *egressus* et *exaltatio Christi*, sous lesquels viennent se ranger, quatre par quatre, et avec une symétrie parfaite (1), toutes les circonstances de la vie du Seigneur. Outre les oracles des conciles, saint Thomas consulte dans cette partie saint Augustin et saint Jean Damascène. Il affirme avec le premier que l'incarnation n'eût point eu lieu sans la faute de nos premiers parents (2). On sait que Duns Scot et un grand nombre de modernes pensent le contraire sur cette question.

A la troisième partie de *la Somme* se rattache la doctrine des sacrements. Saint Thomas étudie d'une manière générale leur nature, leur nécessité, leurs effets, leur cause et leur nombre, puis il traite de chacun des sacrements en particulier. Cette partie est demeurée inachevée ; c'est à la quatre-vingt-dixième question que se termine l'œuvre de saint Thomas. Un continuateur, dont le nom est incertain, a tiré du commentaire sur les sentences la doctrine renfermée dans la fin de cette partie et dans le supplément.

Après avoir achevé son commentaire sur le Lombard, saint Thomas s'était appliqué à composer un petit ouvrage qu'il avait intitulé *Compendium theologiæ*, dans lequel il analysait les actes des vertus théologiques, selon la division des matières adoptée dans l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Cet ouvrage n'était qu'un essai, et comme un prélude de la grande composition intitulée : *Summa contra Gentiles*, ou encore *Summa philosophica*. Il l'avait entreprise sur la demande de

(1) L'*Ingressus Christi* comprend : 1° sa conception (*quæst.* 27-34) ; 2° sa nativité (*quæst.* 35-36) ; 3° sa circoncision (*quæst.* 37) ; 4° son baptême (*quæst.* 38-39) ; le *Progressus Christi* est une étude 1° sur le genre de vie de Jésus-Christ, *de modo conversationis* (*quæst.* 40) ; 2° sur sa tentation (*quæst.* 41) ; 3° sur sa doctrine (*quæst.* 42) ; 4° sur ses miracles (*quæst.* 43-45) ; l'*Egressus Christi* renferme 1° la passion (*quæst.* 46-49) ; 2° la mort (*quæst.* 50) ; 3° la sépulture (*quæst.* 51) ; 4° la descente aux enfers (*quæst.* 52) ; enfin, à l'*Exaltatio Christi* se rapportent : 1° la résurrection (*quæst.* 53-56) ; 2° l'ascension (*quæst.* 57) ; 3° le règne à la droite du Père (*quæst.* 58), et 4° le dernier avènement de Jésus-Christ (*quæst.* 59).

(2) Voici le texte de saint Augustin : *Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera et nulla est medicina causa.*

saint Raymond de Peñafort, qui travaillait alors en Espagne à la conversion des mahométans et des juifs, et il avait poursuivi son œuvre avec une ardeur infatigable. Il se propose de démontrer la vérité de la foi catholique contre les infidèles, et de résoudre le problème que se pose l'apologétique. Il a en tête des adversaires qui n'admettent pas la vérité des Ecritures saintes, et avec lesquels il faut descendre sur le terrain de la raison naturelle. Sans doute, la raison est insuffisante pour établir directement la vérité intrinsèque des dogmes, mais elle peut distinguer le vrai d'avec le faux, éliminer les erreurs opposées à la foi, et prouver, selon le mot de saint Augustin, non-seulement qu'il n'est pas absurde de croire, mais encore qu'il est absurde de ne pas croire.

Saint Thomas divise sa matière selon l'objet même de la foi, dans lequel il distingue deux ordres de vérités : les unes, qui sont accessibles à la raison, et que l'on peut rationnellement démontrer ; les autres, dont la raison ne peut que reconnaître la possibilité et la convenance, et auxquelles elle adhère par la foi : de là, les deux parties de l'ouvrage. Selon un plan aussi simple que correct, la première se partage en trois livres. Dans le premier, on traite de l'existence et de la nature de Dieu, de son éternité, de sa simplicité, de sa bonté, de sa connaissance, de sa volonté et de sa félicité (1). Le deuxième présente Dieu comme cause efficiente du monde, et s'occupe de la création en général, puis des créatures spirituelles, et enfin de l'homme (2). Dans le troisième livre, saint Thomas traite de la fin des êtres créés, de la destinée de l'homme et de la vue de Dieu (3). Or, pour conduire l'homme à sa fin dernière, Dieu agit sur lui par sa providence naturelle et surnaturelle, par les miracles, par la loi, par la grâce. La seconde partie contient les enseignements de la foi sur la sainte Trinité, l'incarnation, le péché originel, les sacrements, la résurrection future, le purgatoire, le jugement dernier et enfin la consommation de toutes choses après le jugement (4). Cette exposition couronne admirablement ce majestueux édifice.

Si saint Thomas n'eût écrit que *la Somme contre les Gentils*, ce seul ouvrage suffirait pour rendre son nom immortel. En effet, tandis qu'il combat les infidèles et les hérétiques de

(1) *Summ. cont. Gent.*, lib. I, cap. 10-102. — (2) *Ibid.*, lib. II, cap. 1-101. — (3) *Ibid.*, lib. III, cap. 1-163. — (4) *Ibid.*, 2<sup>e</sup> pars., cap. 1-97.



son siècle, et réfute avec une force invincible le manichéisme et le fatalisme, le panthéisme émanatiste et le sensualisme, qui vivaient autour de lui, son horizon dépasse ces étroites limites, et son regard compatissant s'abaisse sur ces millions d'infidèles, qui, les uns par haine, les autres par ignorance, repoussent la vérité, le plus grand de tous les biens. Il semble avoir vu ce grand nombre d'hommes, qui, au temps actuel, ont rejeté la foi chrétienne, dédaigné les solutions qu'elle propose, et se sont renfermés dans un naturalisme stérile, qui n'est qu'une nouvelle forme de paganisme. Comme cet ouvrage n'est point destiné à servir de thème aux disputes de l'école, la forme scolastique y est moins rigoureusement employée, sans toutefois que la méthode en souffre. Saint Thomas ne craint pas de soutenir la vérité qu'il avance, en accumulant un grand nombre de preuves, et en les tournant de plusieurs manières. Ce n'est pas qu'il doute de leur force, mais il connaissait trop bien l'âme humaine pour ne pas savoir que, chez les uns, ce sont certains sentiments qui exercent le plus d'influence, et que chez les autres, c'est la démonstration calme et froide qui demeure victorieuse. En montrant ainsi la même vérité sous plusieurs aspects, son but est de la rendre de plus en plus évidente, et de lui assurer un plus éclatant triomphe.

Saint Thomas n'avait négligé aucune des branches du savoir théologique. Il est non-seulement le premier apologiste de son époque, mais encore l'interprète le plus savant des saintes Ecritures; il en a commenté les principales parties, et s'est pénétré profondément de leur esprit. Dans l'exégèse de saint Thomas, on reconnaît la méthode scientifique du théologien, le soin de ramener toutes les parties d'un ouvrage à une seule vérité féconde et compréhensive, et l'art de déduire de l'exposition des textes une doctrine pleine de majesté. Il ne se propose pas exclusivement la recherche du sens littéral, ou du sens spirituel, ou l'explication historique, ou l'exposition dogmatique. Il entre, lorsqu'il le faut, dans ces diverses questions et en combine les éléments, selon qu'ils conviennent à son but. Saint Thomas n'ignore pas que la parole de Dieu doit s'expliquer selon l'esprit et selon la lettre, et que les faits historiques sont une confirmation de la vérité des dogmes. Cependant, s'il faut préciser le caractère général de sa méthode exégétique, nous devons dire qu'il incline davantage vers une exposition dogmatique des textes, et qu'il s'efforce constamment de

montrer l'esprit et les termes même de l'enseignement traditionnel de l'Eglise, renfermés dans la lettre de l'Ecriture. Il emploie surtout cette méthode dans ses commentaires sur l'épître aux Romains et sur les épîtres de saint Paul en général. Dans son commentaire sur le livre de Job, il montre comment avec l'aide de la science de la nature et de l'histoire, la doctrine de la foi peut éclairer les textes les plus obscurs, et pénétrer dans les plus profonds mystères; tandis que, dans l'exposition du Cantique des cantiques, il prend son vol vers les hauteurs de la mystique contemplative, et interprète, autant que cela est possible à la science, les mystères de l'amour divin. Nous reconnaissons volontiers qu'il manque à saint Thomas un grand nombre de connaissances philologiques et historiques que nous devons à la science moderne. Mais ce défaut diminue aussi peu son mérite de commentateur, que l'absence de données psychologiques n'enlève de leur prix à la profondeur de ses conceptions spéculatives. Le point de vue objectif et métaphysique, qui sert à peu près exclusivement de base aux déductions et aux commentaires de saint Thomas, présente en lui un caractère solennel, imposant, et parfaitement approprié à un organe aussi noble de la majesté de l'Eglise, et de l'autorité de la parole de Dieu.

Saint Thomas était lié d'amitié avec saint Bonaventure (1221-1274), plus âgé que lui de quelques années seulement. Ils étaient entrés la même année, l'un dans l'ordre de saint Dominique, l'autre dans la famille de saint François, et retraçaient tous deux les vertus de ces deux illustres Pères. Dans leur commune aspiration vers le souverain Bien, saint Bonaventure et saint Thomas s'étaient mutuellement compris, et comme leurs facultés semblaient se compléter réciproquement, chacun d'eux trouvait dans l'autre ce qui lui manquait à lui-même. Saint Thomas avait la rigueur méthodique, le langage de la science, saint Bonaventure, la charité qui attire, le feu qui embrase. Tandis que saint Thomas, né dans un illustre rang, avait tout quitté pour épouser la sainte pauvreté dans la cellule monastique, saint Bonaventure, né pauvre, était parvenu, sans cesser de le demeurer, aux plus hautes dignités de l'Eglise. Malgré les nombreux devoirs de sa charge, et la courte durée de sa vie, il avait trouvé le temps de composer un grand nombre d'ouvrages spéculatifs, pratiques, ascétiques, exégétiques et apologétiques, parmi lesquels nous de-



vons surtout remarquer le *Breviloquium* et l'*Itinerarium mentis in Deum*. Le premier est le chef-d'œuvre de saint Bonaventure. Il renferme un abrégé de toute la théologie scolastique, dans un langage simple, coulant, débarrassé de la forme syllogistique et pourtant d'une concision remarquable. Cet écrit est le fruit de longues recherches, la quintessence de volumineux traités, et tout y annonce une facilité, une aisance, une exactitude que l'esprit de Dieu peut seul communiquer; aussi est-il demeuré le meilleur manuel de théologie dogmatique que nous ait légué le moyen-âge. Le *Breviloquium*, qui tire son nom de la brièveté de l'exposition, se compose de deux parties, le Préambule et le Traité. Voici le début du préambule :

« Je fléchis les genoux devant le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, duquel toute paternité tire son nom dans le ciel et sur la terre, afin que, selon les richesses de sa gloire, il vous donne la force de vous affermir par son esprit dans l'homme intérieur; que le Christ habite par la foi dans vos cœurs, afin que, enracinés et fondés dans la charité, vous puissiez comprendre avec tous les saints quelle est la longueur, la largeur, la sublimité et la profondeur de Jésus-Christ, connaître la charité suréminente de la science du Christ, et ainsi être comblés de la plénitude de la grâce divine. »

Puis, saint Bonaventure trace les règles à suivre dans l'interprétation de l'Écriture sainte, et la manière de l'exposer. Le Traité comprend les questions ordinaires de la théologie scolastique.

Dans l'*Itinerarium*, saint Bonaventure part des créatures pour s'élever au Créateur. Après un court prologue, dans lequel il explique le but et l'occasion de son livre, il recherche quels sont les degrés d'ascension de l'âme vers Dieu. Il en trouve six, qui correspondent à ces trois opérations : chercher les vestiges et les images de Dieu dans la création et dans l'âme humaine; trouver Dieu dans la raison et dans la foi, et enfin, posséder Dieu dans la contemplation. La première de ces opérations est comme la lumière du soir, la seconde comme l'aurore matinale, et la troisième comme le soleil du midi. Rechercher Dieu dans les créatures visibles et dans les symboles de cet univers, c'est demeurer dans le vestibule qui est au-devant du tabernacle, le connaître par la raison et par la foi, c'est entrer dans le sanctuaire, enfin le posséder par la

contemplation extatique, *mentis excessu*, c'est pénétrer dans le Saint des saints. « Si vous recherchez, dit-il en terminant, comment cela se fait, je vous dirai d'interroger la grâce et non la doctrine, le désir et non l'entendement, le gémississement de la prière et non la lecture, l'époux et non le maître, Dieu et non l'homme, le mystère et non l'évidence, la flamme et non la lumière. » On aperçoit déjà en saint Bonaventure l'union intime de la scolastique avec la mystique, l'usage de la raison discursive et de l'intuition.

Quatorze ans avant la mort de saint Thomas, le dominicain Vincent de Beauvais avait publié son *Speculum universale* en dix volumes in-folio, vaste répertoire de la science de son temps. Cet ouvrage comprend d'abord le *speculum naturale*, en trente-deux livres et plus de trois mille chapitres, dans lesquels l'auteur traite de Dieu, des anges et des démons, du monde et de la terre, en rassemblant tout ce que l'on connaissait alors dans les sciences physiques, en géographie et en anthropologie. Le *speculum doctrinale*, en dix-sept livres, contient la grammaire, la logique, la rhétorique et la poétique, ainsi que le droit canonique et civil; puis les hautes sciences, telles que la médecine, la mathématique, la métaphysique et enfin la théologie. Le *speculum historiale*, en trente-et-un livres, n'est rien moins qu'une histoire universelle, depuis Adam jusqu'à l'an 1254, avec un épilogue sur *les derniers temps, de ultimis temporibus*. L'élément historique introduit dans la science par Vincent de Beauvais aurait dû modifier quelque peu les spéculations trop arides de la scolastique, et ramener les esprits vers l'étude des faits. Mais ce résultat ne fut point obtenu, et nous voyons encore le point de vue métaphysique et abstrait dominer dans Ulrich de Strasbourg, dans Henri de Gand, dans Richard Médiaville et enfin dans Jean Duns Scot (1308). Avant d'examiner l'influence de ce dernier sur les progrès de la méthode, nous devons dire quelques mots des grands canonistes du treizième siècle.

A partir du commencement de ce siècle, on voit s'opérer une distinction plus nettement tranchée entre les matières qui relevaient tant du for intérieur que du for extérieur de l'Eglise; on ne confond plus dans la collation des offices et des bénéfices la nomination ou la présentation, qui peut appartenir à la puissance temporelle, avec la confirmation et l'institution, qui ressortent de la puissance ecclésiastique. La fondation des



grands ordres religieux, la multitude des exemptions et des privilèges qu'on leur accorde, les difficultés concernant les causes matrimoniales, les appels au pape, même en matière civile, avaient provoqué l'expédition d'un grand nombre de rescripts, de décrets, de bulles et de brefs. Sous Alexandre III et Innocent III, on en avait fait différentes collections, mais elles étaient dépourvues d'autorité. Grégoire IX, habile canoniste, appliqua à la composition d'un recueil authentique le zèle de saint Raymond de Peñafort, *doctor in decretis* de l'Université de Bologne. La collection de Grégoire IX porte le nom de *Décrétales*, et jouit d'une grande autorité dans l'Eglise. La classification des matières y est faite selon ce vers technique :

Judex, judicium, clerus, connubia, crimen.

Les Décrétales sont l'œuvre fondamentale du *corpus juris canonici*. Les matières y sont traitées à un point de vue tout aussi élevé que dans le décret de Gratien, mais avec une méthode plus pratique. L'organisation de la procédure et de la juridiction ecclésiastique est l'objet principal de cette collection. Pour en apprécier tout le mérite, il suffit de rappeler, sous les titres *de Electione*, *de Majoritate et Obedientiâ*, *de Sententia et Re judicata*, *de Judiciis*, les fameuses décrétales, *Venerabilem*, *Solitæ*, *Ad apostolicæ* et *Novit ille*, qui sont autant de chefs-d'œuvre en matière de législation. Grégoire IX avait hérité de la science canonique de ses prédécesseurs, d'illustre mémoire, Alexandre III et Innocent III, et il était plus que centenaire quand la collection qui porte son nom fut achevée.

Les Décrétales eurent immédiatement de nombreux commentateurs. Peu de temps après leur publication, Vincent d'Espagne écrivit son *Apparatus Decretalium*, et Bernard de Parme compléta la *Glossa ordinaria*. Ce dernier avait eu pour maître le célèbre canoniste Tancrède, auteur d'une Somme sur le mariage, et qui se signala par ses travaux sur la procédure. Tandis que les canonistes s'intitulaient communément *Doctores Decretorum*, il fut le premier qui prit le titre de *Doctor Decretalium*.

Mais le plus célèbre commentateur des Décrétales est sans contredit Henri, cardinal d'Ostie, appelé vulgairement *Ostiensis*. Il était né à Suse, en Piémont, avait étudié le droit civil sous Baudouin, le droit canonique sous Jacques Alban, et après avoir visité la France et l'Angleterre, il avait été créé,

par Urbain IV, évêque d'Ostie. Sa Somme sur les Décrétales, qu'il refit une seconde fois après qu'elle eût été brûlée par accident, excita, lors de son apparition, le plus vif enthousiasme. L'auteur fut appelé *le Père des Canons, la Source et le Monarque du Droit, l'Etoile et la Lumière la plus brillante des Décrets*. On le compara à celui qui avait été le maître de Baudoin, Azon, et à Thaddée, célèbre médecin de Florence, auquel font allusion ces vers du Dante :

Non per lo mondo, per cui mo s'affanna  
 dietro ad Ostiense ed a Taddeo,  
 ma per amor della verace manna  
 In picciol tempo gran dottor si feo... (1).

L'œuvre du cardinal d'Ostie, qui laissait quelque chose à désirer au point de vue de la critique, présentait pourtant un caractère très-remarquable pour le temps. Tandis que les autres commentateurs s'en tenaient à l'exposition de la lettre et à l'explication des textes, il suivait à la lumière de l'histoire les progrès et les développements du droit, et montrait ainsi la supériorité de la législation ecclésiastique sur le droit romain.

C'est à cette époque qu'il faut rapporter l'immense influence exercée par le droit canonique sur le droit civil, et reconnaître dans les titres célèbres *de Majoritate et Obedientia, de Officiis et Beneficiis*, les bases du droit administratif moderne. L'ordre social présentait alors l'union et l'harmonie des deux puissances. On ne distinguait peut-être pas bien nettement entre la procédure et la pénalité, entre un légiste et un criminaliste, mais tandis que les termes et les formes appartenaient encore au droit romain, l'esprit et le sens du droit étaient modifiés et renouvelés. Les principes introduits par le droit canonique sur la pénalité et sur l'imputation morale, sur la complicité et sur la mesure de la peine, sur le repentir et sur la grâce, et surtout la législation tout entière concernant le mariage, formaient un vaste corps de doctrines, que l'on chercherait en vain dans les anciens jurisconsultes.

Cependant, de grands changements se préparaient dans l'ordre politique, social, religieux et scientifique. La position

(1) *Parad.*, ch. XII, v. 82-86. « Ce ne fut pas pour ce monde, pour lequel on s'évertue de suivre les leçons d'Ostiensis et de Thaddée, mais pour l'amour de la vraie manne, qu'en peu de temps (Dominique) devint un grand Docteur. » (Trad. de BRIZEUX.)



de la papauté vis-à-vis du pouvoir temporel avait changé; des débris de la grande république chrétienne se formaient les diverses nationalités de l'Europe; on cultivait avec ardeur les sciences mathématiques; plusieurs savants pratiquaient la méthode d'observation, et donnaient une certaine impulsion aux sciences physiques; la renaissance allait tourner les esprits vers l'étude des chefs-d'œuvre de l'antiquité, la philosophie essayait de se séparer de la théologie, et la scolastique marchait vers sa décadence. C'est en vain que Roger Bacon, dans un écrit où il rendait compte de ses travaux scientifiques au pape Clément IV, donnait aux théologiens le conseil de moins subtiliser, de moins disputer, et d'étudier davantage l'hébreu et le grec, les mathématiques et la physique; c'est en vain que les mystiques les plus célèbres, saint Bonaventure, saint Bernard, les Victorins défendaient de séparer la spéculation de la pratique, les esprits s'engageaient dans des voies nouvelles, le nominalisme reprenait le dessus dans le camp des philosophes, et le scotisme s'appliquait à ébranler les solutions proposées par l'Ange de l'Ecole.

Duns Scot est sans contredit l'esprit le plus subtil et le plus pénétrant que présente le moyen-âge. Son art est en général grossier, son langage barbare, ses vues systématiques nulles; mais il a une finesse d'analyse, une subtilité de raisonnement, qui lui font trouver dans les limites posées par le dogme, auquel il demeure fermement attaché, une voie libre et sûre pour le développement de ses propres conceptions. Il s'écarte de saint Thomas à peu près sur tous les points; cependant il est impossible de trouver, dans son opposition à la doctrine thomiste, une contradiction à un dogme, et par conséquent une divergence fondamentale. Duns Scot est beaucoup plus rapproché de saint Thomas que de Pélagé, et sa critique, toute négative qu'elle est, a pour fondement inébranlable la foi de l'Eglise catholique. Il représente, non point les sentiments d'une corporation rivale des dominicains, mais les inquiétudes d'un esprit clairvoyant, au sujet des solutions données par saint Thomas sur l'accord entre la foi et la science, entre l'autorité et la raison.

Le système logique et théologique de saint Thomas était la fidèle expression de son époque. Comme l'Eglise était dans la vie sociale l'unique et la suprême puissance, ainsi dans la conscience des chrétiens régnait sans discussion et sans oppo-

sition le symbole de la foi. Ce caractère objectif de la foi remonte jusqu'à saint Augustin, duquel la doctrine de saint Thomas procède en droite ligne. Mais l'action lente et profonde du christianisme devait éveiller un jour, dans la conscience individuelle, le sentiment de la réalité du moi, de son énergie propre, de sa valeur comme agent libre, facultés qui sont autant de fruits précieux du christianisme.

Selon les thomistes, le péché originel et ses suites s'étendent avec une rigueur absolue à tous les individus de l'espèce humaine, de telle sorte que la perte de la justice originelle est non-seulement la privation de l'état de grâce, *privatio justitiæ*, mais encore la perturbation et l'affaiblissement des facultés naturelles de l'homme, *inordinatio virium*. Duns Scot n'attribue de réalité qu'au premier de ces deux éléments. S'il faut l'en croire, la suite du péché originel consiste en ce que l'homme est réduit à lui-même et à ses forces naturelles. La volonté de l'homme déchu a une vraie liberté de choisir, et le péché qui est commis actuellement n'a point pour condition une inclination au mal préexistante en nous. Ce n'est donc pas d'une manière absolue, mais seulement par rapport à la condition présente de l'homme, que la Rédemption et la grâce sont nécessaires au salut. Dieu, qui est tout-puissant, aurait pu accepter l'hommage de la volonté naturelle de l'homme, s'il ne lui avait pas plu de nous accorder la rédemption. L'incarnation aurait pu avoir lieu sans le péché d'Adam, et c'est la foi de l'Eglise que la vierge Marie a été exempte du péché originel.

Ainsi, tandis que saint Thomas, partant de principes théologiquement certains, déduit avec une logique rigoureuse toutes les conséquences du dogme, Duns Scot établit ses raisonnements sur la certitude philosophique et sur la liberté morale; le premier, tout appliqué aux lois de l'ordre surnaturel, recherche le mode d'opération de la grâce; le second, qui représente les intérêts de la liberté individuelle, étudie avec toute la subtilité de son analyse la distinction du sujet et de l'objet, et le mode d'action de la volonté. Si le point de vue thomiste est incontestablement plus élevé que le point de vue scotiste, il n'en n'est pas moins vrai que la tendance à excéder, à diminuer la liberté pour augmenter l'efficacité de la grâce, avait besoin d'un contre-poids salutaire. Et voilà pourquoi cette double direction d'idées, ces deux points de vue



opposés n'ont point cessé d'être représentés dans les écoles des dominicains et des franciscains; et la science, en corrigeant ces deux opinions l'une par l'autre, n'a jamais désespéré de les concilier un jour dans une loi plus générale et plus profonde, qui les ramènera à une formule identique.

C'est avec Duns Scot que commence la décadence de la scolastique. Alors se produit pour la première fois la séparation entre l'ordre de la foi et l'ordre de la science, entre la spéculation et la pratique, et on voit se former une science expérimentale et rationnelle en dehors de la théologie. Le présage d'une rupture avec les méthodes et les formes scientifiques du passé était renfermé dans cette assertion attribuée à Duns Scot : Qu'une proposition peut être théologiquement vraie et philosophiquement fausse. De là, pour sortir d'incertitude en matière scientifique, il fallait ou demander à l'Eglise des garanties qu'elle ne pouvait donner, car elle n'est point infaillible en dehors du domaine des vérités religieuses, ou renoncer à la certitude scientifique et se jeter dans le nominalisme. Telle fut en effet la direction que prirent les esprits, direction représentée au plus haut degré par Guillaume Occam.

Le moment était venu de reconstruire sur ses antiques bases le beau temple commencé par saint Augustin et achevé par les grands hommes de la scolastique; mais Duns Scot était loin de suffire à cette entreprise. Tout en révélant avec une sagacité admirable les côtés faibles des solutions de saint Thomas, il formulait lui-même une doctrine beaucoup moins satisfaisante. Il ne sait pas tirer parti de l'idée de Dieu, qui est déposée dans la raison; il néglige surtout, pour la démonstration de la religion, le côté historique qui avait occupé dans la méthode de saint Augustin une si avantageuse position. Par la critique scotiste, l'ancienne métaphysique augustinienne était ébranlée, et la logique apparaissait dépourvue d'une base solide. Toutefois, lorsque Duns Scot pose cette thèse : *Voluntati, in quantum est libera, essentialis est, ut voluntatis causa sit ipsa voluntas*, il s'arrête au point de vue purement abstrait, il ne conçoit la liberté que comme l'opposé de la nécessité, et ne donne pas une meilleure analyse du moi et de ses facultés que saint Augustin, saint Anselme ou saint Thomas ne l'avaient fait. Il se renferme dans la notion générale et abstraite de l'être, et n'a point une idée nette de

la distinction et de la séparation des substances créées. Pour lui, l'essence de Dieu consiste dans la toute-puissance, et cette toute-puissance s'exerce dans le champ des possibilités logiques, avec un arbitraire absolu. D'ailleurs, il comprend aussi peu l'idée du moi que l'idée de Dieu et de la matière; car, lorsqu'il veut établir que nous devons aimer notre prochain, il ne trouve aucune preuve ni dans la conscience morale, ni dans la raison, et n'apporte que l'argument de l'autorité, c'est-à-dire le commandement de Dieu. Ainsi, en résumé, Duns Scot brisait avec la tradition de l'Ecole, plutôt qu'il n'ouvrait une route nouvelle, et tout son rôle devait se borner à marquer la date et le point de départ d'une direction nouvelle dans la méthode des sciences théologiques.

Cependant les disputes se prolongeaient entre les scotistes et les thomistes; on s'attaquait de part et d'autre avec toutes les armes que pouvait fournir une dialectique épineuse et stérile. L'âme et la vie se retiraient de plus en plus du corps de la théologie. Elle demeurait sans action sur les esprits et sans profit pour la défense de la vérité. Quelques théologiens continuaient purement et simplement de reproduire les doctrines des grands scolastiques; d'autres, en plus grand nombre, se renfermaient dans l'étude de la conscience morale, tant au point de vue de la conduite spirituelle, qu'au point de vue des faits de détail et des cas particuliers de la vie humaine. Parmi ces derniers, les uns sont *les Mystiques*, les autres sont *les Casuistes*.

Une religion tout intérieure comme le christianisme devait nécessairement produire dans la science de l'âme un développement parallèle aux progrès successifs de la théologie. Les longs efforts des scolastiques, pour constituer la science des vérités révélées, avaient dû amener un certain nombre d'esprits à se replier sur eux-mêmes, et à réfléchir sur les opérations de l'âme. On avait senti de bonne heure qu'il ne fallait pas séparer la spéculation de la pratique, qu'une démonstration purement abstraite des vérités de la foi, la seule qui fût en usage dans les écoles, était insuffisante. D'ailleurs, n'eût-on pas fréquemment rencontré dans le silence des cloîtres quelques-unes de ces âmes ardentes, qui aspiraient à une union anticipée avec Dieu, et qui voulaient ne se reposer qu'en lui, au milieu des incertitudes de la science et de l'inconstance des affections humaines?



Intimement liée à l'ascétisme, la *Mystique* (1), qui poursuivait une union de l'âme avec Dieu plutôt par le sentiment que par la connaissance, descendait au plus profond des mystères de la vie spirituelle, et prenait pour domaine le sacrement de l'Eucharistie, dans la réception duquel la vie terrestre semble passer tout entière dans les joies et le repos immuable de l'éternité. Ainsi, tandis que la scolastique s'appliquait à l'analyse détaillée des faits de la vie humaine, la mystique éclairait la conscience d'une lumière toute céleste, et négligeant les résultats de l'analyse et les subtilités de l'école, elle ne considérait que le but auquel il faut tendre, la source d'où vient la force divine, qui guérit, fortifie et renouvelle l'âme tout entière. Certains mystiques, tels que saint Bonaventure, les Victorins et Gerson, avaient travaillé constamment à unir la connaissance au sentiment, la scolastique à la mystique. Mais cette sage pondération des facultés, cet équilibre parfait, cette harmonie des vertus que nous ne trouvons que chez les grands saints du moyen-âge, était un résultat difficile à obtenir. En effet, lorsque les mystiques s'approprièrent la méthode rationnelle de la scolastique, et s'efforçaient de répandre la lumière de l'évidence sur le procédé qu'ils suivaient pour aller à Dieu, on aperçoit toujours dans leurs spéculations les plus originales, que l'analyse est de beaucoup dépassée par la synthèse; que le raisonnement essaie inutilement de passer du sujet à l'objet; que la dialectique, qui pouvait seule donner à la mystique de la sûreté et de la certitude, n'est qu'un naïf essai de la méthode psychologique; elle semble venue du dehors, elle n'est point incorporée à la mystique elle-même, elle n'est là, dirait-on, que pour limiter son élan, et la retenir dans les bornes de l'orthodoxie.

Il est facile de reconnaître dans les mystiques du moyen-âge la triple direction d'idée que nous avons signalée plus haut chez les moralistes chrétiens. Les uns, qui se placent entre l'intuition pure et la scolastique raisonneuse, s'appliquent surtout à décrire les diverses parties de la vie spirituelle, et à analyser la doctrine des vertus. Au-dessus d'eux se tiennent les mystiques spéculatifs et contemplatifs, qui veulent s'élever vers le souverain bien, soit sur les ailes de la contemplation, soit par l'échelle du raisonnement. Il y a enfin une mystique

(1) De *μύσειν*, s'enfermer, fermer les yeux.

pratique, débarrassée des raisonnements, des doutes et des abstractions, qui recherche la vraie piété dans le repos du cœur, qui règle les plus minutieux détails de la vie chrétienne, et qui s'efforce de conduire les hommes à Dieu par la pratique des devoirs religieux. Or, en nous bornant à l'étude de cette triple direction d'idées, nous trouvons la mystique descriptive assez bien représentée par saint Bernard, la mystique contemplative et rationnelle, par les Victorins, par Tauler, par Ruysbroeck, enfin la mystique pratique par le bienheureux Henri Suzo, par Thomas à Kempis et par Gerson.

Saint Bernard, abbé de Clairvaux (1091-1153), est le premier qui nous donne dans ses écrits une mystique complète, fondée sur l'ensemble des vérités de la foi. Il se sert fréquemment de l'Écriture sainte, et les textes sacrés paraissent si bien fondus avec ses propres pensées, que l'on ne saurait en concevoir une meilleure application. Et voilà pourquoi la doctrine de saint Bernard, tout en satisfaisant l'esprit et le cœur, a un caractère d'originalité, d'universalité et d'autorité que l'on ne trouve ni avant, ni après lui. Son style porte l'empreinte d'une ineffable douceur, il a de la richesse, de la force et de l'ardeur. On le voit analyser dans des traités spéciaux les degrés de l'humilité; les inspirations du zèle chrétien, les vrais rapports qu'il faut entretenir avec le monde, le détachement auquel il faut parvenir, l'union intime de l'âme avec Dieu (1), et ces divers ouvrages sont autant de chefs-d'œuvre. Dans son traité sur l'amour de Dieu, saint Bernard distingue quatre degrés dans nos affections. Le premier est l'amour naturel de soi, qui est d'abord un sentiment égoïste, et qui se spiritualise dans le milieu social où nous vivons. Le second est l'amour éprouvé par les afflictions de la vie, et qui s'attache à Dieu à mesure que l'âme ressent plus vivement le besoin de la grâce divine, sentiment beaucoup plus élevé que le premier, mais qui implique un retour intéressé sur nous-mêmes. Le troisième degré est l'amour reconnaissant, rempli des consolations célestes, et se répandant en actions de grâces devant Dieu. Enfin, le dernier degré de l'amour, l'amour parfait, est un abandon entier de soi-même à Dieu. Il n'exclut pas l'idée d'une récompense, mais ce n'est point la vue de cette récom-

(1) *Dè grad. humilit.*; *Apologeticus lib.*; *De Grat. et Lib. arb.*; *De dilig. Deo*; *De consid.*



pense qui l'excite ou l'entretient; il est spontané, généreux, et se contente de lui-même; nous ne pouvons que le goûter ici-bas, pendant de très-courts instants, car il appartient en propre à la vie future. Voici en quels termes saint Bernard en décrit les douceurs :

« Puisque l'Écriture affirme que Dieu a tout fait pour lui-même, il faudra certainement qu'un jour la créature se mette en conformité et en harmonie avec son Créateur; il faudra qu'elle arrive à vouloir qu'elle-même, et tout ce qui existe, n'ait été et ne soit que pour Dieu; il faudra enfin qu'elle le veuille non point pour son propre avantage, mais pour la seule volonté de Dieu... O saint et chaste amour! O douce et suave affection! O volonté droite et pure, et d'autant plus pure et désintéressée, qu'elle est séparée de tout alliage impur, d'autant plus douce et suave que ce que l'on éprouve est divin. Aimer ainsi, c'est être divinisé. De même qu'une goutte d'eau mêlée à beaucoup de vin y est absorbée, et prend la saveur et la couleur du vin; de même que le fer, chauffé dans une fournaise, dépouille sa première forme pour prendre celle du feu; de même que l'air, pénétré des rayons du soleil, devient un corps lumineux, que dis-je, semble devenir la lumière elle-même; ainsi, il faut que dans les âmes saintes le sentiment humain se perde et disparaisse d'une manière ineffable, pour se transformer entièrement en la volonté de Dieu. Car s'il restait dans l'homme quelque chose de l'homme, comment Dieu serait-il tout en tous? La substance humaine demeurera, il est vrai, mais dans une autre forme, dans une autre gloire, avec d'autres facultés. Quand sera-ce? Qui le verra? Qui le possédera? Quand viendrai-je et apparaîtrai-je devant la face de Dieu (1)? »

C'est à cet ordre d'idées, sauf les différences signalées plus haut, que se rapportent les travaux des chanoines de Saint-Victor, établis à Paris par le réaliste Guillaume de Champeaux. Hugues de Saint-Victor édifie sa doctrine sur une base philosophique et théologique à la fois, et qui porte le caractère d'un mysticisme spéculatif et pratique. Il emprunte aux platoniciens les trois principes de la réalité : Dieu, les idées (sous ce nom il faut aussi comprendre le moi) et la matière. L'esprit humain est un intermédiaire entre Dieu, dont il porte

(1) *De dilig. Deo*, sub fin.

la ressemblance, et les autres créatures qu'il doit élever jusqu'à Dieu. Tel était l'*institution* primitive, et la sublime harmonie des êtres. Pour remplir son but et atteindre sa fin dernière, l'âme humaine était douée d'une triple faculté; elle avait l'œil de la chair, l'œil de la raison, et l'œil de la contemplation. Mais depuis que l'homme est tombé dans le péché, ce bel ordre a été troublé, et l'âme a été frappée de *destitution*. L'œil de la contemplation s'est fermé, l'œil de la raison s'est obscurci, et l'œil de la chair n'a conservé que la faculté d'être fortement excité par les images des choses sensibles, de manière à entraîner l'âme tout entière à sa suite. Dans cet état d'abaissement, l'homme ne pouvait aspirer à l'union avec Dieu, ni remonter à la hauteur de sa condition primitive, sans un secours surnaturel. C'est alors que par la miséricorde infinie de Dieu a eu lieu la *restitution*. Cette restitution se fait graduellement dans l'individu et dans le genre humain. Tout homme soutient au point de vue moral une double série de rapports. Il se met en rapport avec Dieu par la *contemplation*, et avec le monde extérieur par la *pensée* et la *méditation*. La restitution est une œuvre de la miséricorde de Dieu; elle s'accomplit par la participation aux biens spirituels renfermés dans les *sacrements de la foi*. Dans cette participation et dans l'union qui en résulte, deux agents concourent à l'œuvre du salut : Dieu, qui appelle, sanctifie, glorifie, et l'homme, qui, par sa coopération fidèle, se rend digne d'une plus grande abondance des dons divins.

Richard de Saint-Victor (mort en 1173), porta la mystique spéculative à son plus haut période. Il y a dans son analyse plus de pénétration et d'exactitude que dans le précédent, il se montre surtout profond psychologue, et prouve qu'il sait faire usage de la méthode d'observation, bien qu'il n'aboutisse pas à des résultats véritablement scientifiques. Richard de Saint-Victor part de cette idée, que la connaissance de nous-mêmes doit nous élever à la connaissance de Dieu. Mais pour connaître Dieu dans le miroir de notre âme, il la faut purifier en soumettant nos appétits à la raison, et en mettant de l'ordre dans nos affections. Comme principe de la vie du corps auquel elle est unie, l'âme humaine est justement appelée *anima*, mais comme principe intelligent et pouvant exister indépendamment du corps, elle est un esprit, *spiritus*. Toutefois, pour acquérir la connaissance du monde extérieur, l'esprit est



intimement uni aux organes corporels, il connaît d'une manière sensible; ramené sur lui-même, il ne se connaît par aucun sens, il se connaît d'une manière intellectuelle.

Or, cette connaissance intellectuelle se produit sous plusieurs formes, et s'élève par plusieurs degrés. Tout d'abord, et sans aucun travail de l'esprit, l'âme saisit par l'*imagination* les images des choses sensibles, qui sont retenues dans la mémoire, et elle se les représente. Mais l'esprit travaillant sur ces conceptions simples, les transforme et les combine de diverses manières et par diverses opérations, de manière à produire la science. C'est proprement ce que l'on appelle *la pensée, cogitatio*. Si cette science a pour objet le monde extérieur, l'esprit ne s'arrête plus à connaître des objets particuliers, mais il s'élève à la connaissance des lois et des causes. Or, la science de la nature n'est que la forme inférieure de la connaissance, et l'esprit a la faculté de se saisir lui-même, de se connaître dans sa pure spiritualité, par une faculté qui s'appelle *la méditation*. Cette faculté s'étend naturellement sur tout le domaine de l'imagination, de plus, elle agit aussi pour elle-même, et demeure appliquée à un objet supra-sensible. Toutefois, là n'est pas encore le degré le plus élevé de la connaissance; ce degré est la *contemplation*, qui est spécialement la faculté de connaître Dieu. La contemplation s'exerce dans le domaine des deux facultés inférieures. Ainsi, en entrant dans la sphère de l'imagination, elle découvre l'ordre et la beauté du monde visible, et admire avec un pieux étonnement la sagesse et la majesté du Créateur du monde; en pénétrant dans l'entendement, elle remonte au principe suprême de cet univers et acquiert une connaissance rationnelle de Dieu et de son œuvre.

Mais lorsque, négligeant la connaissance des objets sensibles, la contemplation s'applique à ce qui est insensible et invisible, elle entre dans le domaine de la méditation, où l'esprit se connaît immédiatement, saisit son essence et ses facultés; là elle apprend à raisonner sur les substances spirituelles, en les observant par l'œil intellectuel, et en s'initiant aux lois et aux opérations de l'entendement. Mais la contemplation n'est pas encore ici à son degré le plus élevé. Son œil peut traverser la région des purs esprits, pour contempler l'esprit incréé, pour pénétrer dans son essence infinie, et déterminer ses attributs. Toutefois, en accomplissant cette opération, la raison demeure

assujétie à ses propres lois, et n'en dépasse pas la portée. Il y a enfin un dernier degré dans lequel la contemplation s'élève jusqu'à Dieu, non point par ses seules forces, mais par la connaissance des mystères de la foi, et avec le secours de la grâce. C'est sur les trois derniers degrés que la sagesse chrétienne s'exerce pour composer une véritable théologie; car la doctrine chrétienne comprend la connaissance de la vraie nature de l'âme, et la connaissance de Dieu, tant par la raison que par la révélation. Toutefois, la raison a besoin du secours de la grâce de Jésus-Christ pour que l'œil de l'entendement, obscurci depuis le péché, puisse retrouver sa simplicité primitive, et pénétrer dans les mystères de la nature divine (1).

Il y a dans cette classification de nos connaissances, et dans cette division des facultés de l'âme, un mérite incontestable. La nature et l'esprit sont considérés comme une double manifestation des attributs divins, et ainsi toutes les sciences sont ramenées à l'unité. De plus, Richard de Saint-Victor, en essayant de séparer l'âme de l'esprit, et de diviser ce qui est indivisible, établit, le premier, une différence profonde entre la connaissance rationnelle et l'élan mystique (2). Il démontre mieux qu'aucun autre que les mystiques du moyen-âge se sont constamment efforcés de construire la dialectique de l'idée du Bien, sur laquelle repose toute la morale, de manière à établir scientifiquement, en parlant du sujet, la réalité concrète et objective du souverain Bien.

Malgré l'effrayante subtilité de l'analyse qu'il applique au mystère de la sainte Trinité, Richard demeure rigoureuse-

(1) *De Trinit.*, lib. VI, prolog. Contemplatione ascendentibus de visibilibus ad invisibilia, de corporalibus ad spiritualia, primo occurrit consideratio immortalitatis, secundo consideratio incorruptibilitatis, tertio consideratio æternitatis. Prima est regio spiritus humani, secunda spiritus angelici, tertia spiritus divini..... Ad primum itaque cælum ascenditur actualiter, ad secundum virtualiter, ad tertium intellectualiter. Ad hoc utique ultimum cælum spirituales viros spiritus Christi sublevat, quos revelantis gratiæ prærogativa cæteris altius pleniusque illustrat. Toties enim ad hoc cælum spiritu sublevante attollimur, quoties per contemplationis gratiam ad æternorum intelligentiam promovemur.

(2) *De exterminat. mali et promot. boni*, tract. III, cap. 8. Oportet ergo antequam introire liceat in illud intimæ quietis secretum ut fiat illa valde gravis et vere mirabilis non dissolutio animæ et corporis, sed alia hæc multo mirabilior, divisio videlicet animæ et spiritus, ubi id quod essentialiter unum est atque individuum, in se ipsum scinditur. In hac itaque divisione, anima et quod animale est, in imo remanet, spiritus autem et quod spirituale est, ad summa evolat.



ment dans les limites de l'orthodoxie. Mais après lui commencent les égarements des faux mystiques, représentés surtout par maître Eckart et Ruysbroeck.

Le premier est à la fois théosophe et panthéiste. Voici quelques-unes des propositions qu'il enseignait, et qu'il a heureusement désavouées avant sa mort :

« Il n'y a qu'un seul être véritable, dans lequel tout est ramené à l'unité. Cet être absolu, unique, nécessaire, est Dieu. Dieu est esprit, et il n'y a qu'un seul esprit. Le monde est le fils de Dieu. La voix de la conscience est la parole de Dieu. Cette parole est le Christ, qui lui-même est Dieu. Toutes choses sortent de Dieu par émanation, elles sont Dieu, et Dieu est toutes choses ; car Dieu naît de lui-même et en lui-même (1). »

Ruysbroeck, prieur du couvent des augustins de Grünthal, auprès de Bruxelles, était moins audacieux que le dominicain Eckart. Sa mystique est puisée dans sa propre expérience et dans les mystères de la vie spirituelle. D'après lui, il n'y a qu'une vie véritable, qui consiste dans l'union avec Dieu. Cette vie, qui a pour modèle la sainte Trinité elle-même, car notre âme est le miroir de Dieu, comprend trois degrés, le *tact*, le *rapt* et l'*extase*, correspondant aux trois ordres de réalités, la nature, l'âme et Dieu. Ces trois degrés sont parcourus par trois ascensions mystiques, provoquées par un triple avènement de Jésus-Christ en nous. Le premier avènement est la justification, par laquelle l'âme, purifiée de ses fautes, est ramenée sur elle-même. Le second se fait par un usage fréquent des sacrements, dont le résultat est d'attirer sur nous les faveurs spéciales de Dieu, et de nous transfigurer par les souffrances de Jésus-Christ. Enfin, dans le troisième avènement, Dieu prend une complète possession de notre âme. Par suite d'un renoncement absolu au monde et d'un entier abandon à Dieu, elle perd conscience d'elle-même, et se plonge dans l'Etre infini, comme dans l'océan de toutes les perfections et de toutes les délices.

Les vrais mystiques se séparent surtout des faux mystiques, en ce que chez eux l'âme conserve le sentiment de sa personnalité et de son humble soumission à Dieu, dans le mouvement le plus extatique qu'elle puisse éprouver.

(1) Cf. STAUBENMAYER, *Philosoph. du christ.*, page 640.

C'est ce que nous trouvons tout d'abord dans les discours du dominicain Jean Tauler, né à Cologne en 1294, et mort à Strasbourg en 1361. Toute la mystique de Tauler est édifiée sur l'idée de la pauvreté. La pauvreté est la ressemblance avec Dieu, elle est de plus le moyen d'être fait un avec Dieu. Par la pauvreté, nous nous détachons des images et des formes du monde sensible, nous sommes libres et nobles, humbles et purs, justes et attachés à Dieu. Elle est donc le principe de toutes les vertus et le fondement de la vie spirituelle.

Un contemporain de Tauler, le bienheureux Henri Suzo, a exposé avec une étonnante clarté les mystères de la vie intérieure, et les règles de la mystique pratique. Voici la manière dont il décrit les diverses parties de la perfection chrétienne, au cinquante-troisième chapitre de son livre :

« 1. Recueille ton âme, et retire-la des sens extérieurs, où elle dissipe son attention sur une multitude d'objets. C'est là le commencement de la vie spirituelle. — 2. Porte ton attention sur ta vie extérieure, et efforce-toi de vaincre et d'étouffer tout appétit sensuel. C'est un second pas vers la perfection. — 3. Débarrasse-toi de tout ce qui attache ta volonté, et qui t'apporte une joie immodérée. C'est un grand progrès accompli. — 4. Plus tu te retireras de toi-même et de toutes les autres créatures, plus tu seras établi dans l'unité et la félicité. C'est là une doctrine encore plus élevée. — 5. Demeure ferme, et ne te tiens point pour satisfait, jusqu'à ce que tu sois arrivé à transformer le temps présent en une image de l'éternité, autant que cela est possible à la faiblesse humaine (1). »

Jean Charlier, de Gerson (1363-1429), est sans contredit un des hommes les plus remarquables du quatorzième siècle. Il apporta le premier, dans la mystique, un esprit de critique qui fit reconnaître dans les raptés et dans les extases des faux mystiques, des aberrations de l'esprit et des illusions de l'imagination. Comme Denys l'Aréopagite, Gerson divise la théologie en symbolique, en rationnelle et en mystique. La première recherche les images de Dieu dans la nature; la seconde étudie les lois de l'univers, et remonte des effets aux causes; la troisième a pour objet le mouvement de l'âme vers Dieu par le pur amour. Voici un aperçu de sa psychologie mystique :

(1). *La Vie et les écrits du B. H. Suzo, d'après le texte des plus anciens manuscrits, par le card. DIEPENBROCK, Ratisb., 1837.*



« Il y a en nous la faculté de connaître et la faculté d'aimer. La première comprend les sens, le raisonnement, l'intellect simple ou faculté des vérités premières. La seconde comprend l'appétit animal, l'affection et la syndérèse ou conscience morale. Ces deux facultés accomplissent chacune trois opérations principales. Ainsi, dans la faculté de connaître, il y a tout d'abord la pensée inattentive et spontanée, *sine labore fructuque*, puis, la méditation ou réflexion, *cum labore fructuque*, et la contemplation, qui est l'habitude même de la réflexion, *cum fructu sine labore*. La faculté d'aimer comprend pareillement trois mouvements principaux de l'âme, à commencer par le simple désir, *libido*, pour aboutir à l'amour extatique et anagogique, *dilectio exstatica et anagogica*. Le terme de l'amour mystique est le repos en Dieu. »

Gerson s'applique à réfuter le panthéisme de Ruysbroeck, et donne aux scolastiques le conseil de lire les pieux ouvrages des mystiques, afin d'éprouver en eux-mêmes toutes les douceurs des choses qu'ils s'appliquent si soigneusement à analyser. Les plus parfaits, à son avis, sont ceux qui unissent les dons de l'esprit aux qualités du cœur, et non ceux qui se renferment dans de stériles et froides analyses.

C'est dans le même sens que parle l'auteur de *l'Imitation de Jésus-Christ*, ouvrage dont la pensée fondamentale est l'union intime avec Dieu par Jésus-Christ, c'est-à-dire par le mépris du monde, par la méditation des saintes Ecritures, et surtout par l'usage de l'Eucharistie. Voici quelques-unes de ses idées qui contiennent une visible allusion au discrédit dans lequel étaient tombés les purs scolastiques :

« Que vous sert de raisonner profondément sur la Trinité, si vous n'êtes pas humble, et que par là vous déplaisiez à la Trinité? J'aime mieux sentir la componction que d'en savoir la définition (1). A quoi servent ces disputes subtiles sur les choses cachées et obscures, qu'au jugement de Dieu on ne vous reprochera point d'avoir ignorées? Que nous importe tout ce qu'on dit sur les genres et sur les espèces (2)? Laissez-là ce qui ne sert qu'à nourrir la curiosité. Lisez plutôt ce qui touche le cœur que ce qui amuse l'esprit (3). Il y en a qui ne marchent pas devant moi avec un cœur sincère ; mais, guidés par une

(1) *Imitation de Jésus-Christ*, trad. de l'abbé de LAMENNAIS, liv. I, chap. 1.  
— (2) *Ibid.*, chap. 2. — (3) *Ibid.*, chap. 20.

certaine curiosité présomptueuse, ils veulent découvrir mes secrets et pénétrer les profondeurs de Dieu, tandis qu'ils négligent de s'occuper d'eux-mêmes et de leur salut (1). O Dieu! dilatez-moi dans l'amour, afin que j'apprenne à goûter au fond de mon cœur combien il est doux d'aimer, et de se fondre, et de se perdre dans l'amour. Que je chante le cantique de l'amour, que je vous suive, ô mon bien-aimé, jusque dans les hauteurs de votre gloire; que toutes les forces de mon âme s'épuisent à vous louer, et qu'elle défaille de joie et d'amour (2)! »

Tandis que les théologiens mystiques s'occupaient ainsi des principes et des règles de la vie intérieure, les casuistes s'efforçaient d'appliquer les principes généraux de la morale aux cas particuliers de la vie humaine. On a beaucoup déclamé contre la casuistique, et on a déversé un même mépris sur l'usage légitime et sur l'abus que l'on en peut faire (3). Il faudrait pourtant examiner si, en incriminant les casuistes, on ne se condamne pas soi-même, car tout homme est casuiste dès qu'il prend une détermination, après avoir délibéré au-dedans de lui-même. Quant aux théologiens, ils sont suffisamment justifiés par l'exemple du Seigneur, qui, après avoir posé les grands principes de la morale chrétienne dans le début du discours sur la montagne, entre dans l'examen de divers cas particuliers, qui devaient être autrement résolus par le droit chrétien qu'ils ne l'avaient été par la coutume pharisaïque. D'ailleurs, on comprend facilement que dans le passage du paganisme au christianisme, l'Eglise ait dû se préoccuper avant tout de la discipline morale, dont l'observation, au milieu de la corruption universelle, était une véritable profession de foi. Cet esprit disciplinaire de l'église se manifesta de bonne heure par l'établissement de canons, de statuts et de règles. Il n'y a donc point lieu de s'étonner si, dans un temps où la conscience morale des peuples devait être éclairée et restaurée aussi promptement que possible, on ne s'occupait point de distinguer exactement entre le devoir et le conseil, entre les lois divines et humaines, naturelles et positives. Ces distinctions et ces analyses devaient venir plus tard, elles demandaient le calme de la vie chrétienne et le loisir des écoles

(1) *Imitat. de J.-C.*, liv. III, chap. 4. — (2) *Ibid.*, chap. 5. — (3) J. SIMON, *le Devoir*, IV<sup>e</sup> part, l'Action, chap. 1.



Il y eut donc tout d'abord une appréciation plutôt extérieure et quantitative, qu'intrinsèque et essentielle, des actions prescrites ou défendues par la loi; et il importait d'appliquer ce procédé dans un temps dont la corruption et la grossièreté exigeaient une discipline sévère, afin que les esprits, rendus attentifs et retenus dans le devoir, évitassent ces crimes énormes qui avaient déshonoré le paganisme.

La casuistique scolastique a donc eu primitivement pour objet l'application des canons pénitentiels. Les premiers vestiges d'une discipline pénitentiaire apparaissent d'abord dans la collection des canons apostoliques, qui remonte au deuxième siècle. Il faut y ajouter l'épître canonique de saint Grégoire-le-Thaumaturge, les canons du concile de Carthage, tenu en 251, sous la présidence de saint Cyprien, les canons du concile d'Elvire en 300, et ceux de presque tous les conciles provinciaux qui se tinrent jusqu'au cinquième siècle dans les Gaules, en Italie et en Espagne. Il n'est pas douteux qu'ils n'aient été approuvés par les papes, et que dans les cas difficiles on n'ait recouru à la discipline de l'Eglise romaine.

En recueillant tous ces éléments, on forma les premières collections selon lesquelles on réglait la discipline dans les églises d'Occident. Mais comme les canons pénitentiels étaient d'un usage plus fréquent que les règles disciplinaires, on composa bientôt des *Sommes pénitentielles*, qui devaient servir journellement aux ministres de l'Eglise. En Orient, Jean-le-Jeuneur, en Occident, Théodore de Tarse, archevêque de Cantorbéry, Bède-le-Vénérable, Rhaban-Maur, Burchard de Worms composèrent des *Sommes*. Après le décret de Gratien, on en vit apparaître un grand nombre : telles sont la *Raymundiana*, de saint Raymond de Peñafort, l'*Astesana*, la *Pisanella*, la *Pacifica*, la *Rosella* et l'*Angelica*. Nous ne mentionnerons en particulier que celle de saint Antonin de Florence (mort en 1459); elle se divise en quatre parties, et reproduit sur un grand nombre de points la doctrine de saint Thomas. Dans la troisième partie, où il est question des différents états de vie et des devoirs qui leur correspondent, l'auteur introduit une casuistique et une jurisprudence complètes.

Cependant, la codification du droit canonique devait s'achever avant la fin du moyen-âge, et les temps modernes devaient arriver, sans que l'Eglise eût introduit aucun élé-

ment nouveau dans sa foi, aucun changement essentiel dans sa discipline. Cette dernière partie du Corps du Droit canonique comprend le *Sexte*, ou sixième livre des Décrétales, renfermant les Décrétales de Boniface VIII, les *Clémentines*, ou lettres du pape Clément V, et enfin les décrétales éditées depuis Urbain IV jusqu'à Sixte IV, et appelées *Extravagantes*, parce qu'elles se trouvent en dehors du recueil principal.

La collection de Boniface VIII fut faite par le célèbre Dinus; Jean Andréa l'enrichit d'une glose, et Richard de Sienne d'une casuistique. A peine ce premier recueil eut-il paru, que Clément V s'occupa d'en composer un autre, qui renfermât les principaux actes de son pontificat. Mais il mourut avant d'avoir achevé son œuvre, et ce fut son successeur, Jean XXII, qui, en 1317, publia la nouvelle collection et l'envoya aux Universités de Bologne et de Paris. Il est assez notoire que dans cette collection, Clément V fit en sorte de ne point déplaire au roi de France; aussi ce recueil ne fut-il regardé que comme l'œuvre personnelle et privée de Clément V, plutôt que comme la doctrine du pontife romain. Jean Andréa y ajouta une glose, Zarabella un commentaire. D'autres canonistes ultramontains y travaillèrent aussi, tels que Guillaume de Mondagotto, Zenzelino de Cassanis, Etienne de Montpellier.

Cependant, on reconnut bientôt qu'il y avait de grands inconvénients à abandonner l'ordre introduit par Grégoire IX; et, bien que l'incorporation des constitutions papales dans le *Corpus Juris* ne leur eût communiqué aucune force nouvelle, le concile de Bâle décréta que les réserves qui ne seraient fondées que sur des Extravagantes n'auraient pas la même force obligatoire que les autres. Peut-être n'avait-on en vue, dans le décret, que de régulariser le mode de publication des bulles pontificales. Quoi qu'il en soit, dans l'édition du *Corpus juris canonici*, qui parut en 1500, Jean Chappuis avait donné aux Clémentines une place définitive à côté des collections authentiques. Il y avait ajouté, sous le nom d'*Extravagantes communes*, les constitutions de Jean XXII, collationnées sur les manuscrits de l'Université de Paris. Ainsi fut complété le Corps du Droit canonique.

Parmi les hommes qui ont le plus influé sur les progrès de cette branche de la théologie pendant la dernière partie du



moyen-âge, nous devons citer en particulier Durantis, Andréa et Baldus.

Durantis était né en 1237, à Puimisson, au diocèse de Béziers, en Languedoc. Il avait étudié à Bologne sous Bernard de Parme, avait assisté au concile de Lyon avec Grégoire X, était devenu évêque de Mende, puis archevêque de Ravenne, et était mort à Rome en 1256. Le principal ouvrage de Durantis est le *Speculum judiciale*, divisé en quatre parties. L'auteur y traite successivement des personnes qui ont juridiction et de leurs devoirs, de la procédure civile et criminelle. Dans la quatrième partie, il expose la théorie du droit et les principes généraux, au moyen desquels on résout les cas particuliers. On aperçoit déjà dans cet ouvrage la prédominance de la méthode abstraite et rationnelle sur la méthode historique et exégétique, dont les canonistes français ont fait en général si peu de cas.

Jean Andréa, né en 1301, avait étudié sous Guido à Baisio, et professé pendant quarante ans le droit canon à Bologne. Il n'écrivit aucun ouvrage considérable, mais laissa une réputation telle, qu'on le citait sous le nom d'*Archidoctor Decretorum* et de *Pater Juris canonici*. Il considérait le droit canonique comme la source principale du Droit civil, et en particulier en ce qui concerne la procédure. Les *Additions* au *Speculum* de Durantis sont l'œuvre la plus importante qu'il ait laissée. Il composa aussi une *Novella* sur le cinquième livre des Décrétales, puis des gloses sur le Sexte et sur les Clémentines, et donna en général aux études une direction pratique.

Mais la méthode du Droit fut surtout modifiée par Bartole et Baldus. Ce sont eux qui ont partagé toutes les matières du Droit en branches spéciales, et ont essayé une classification. Ils tirèrent du *Speculum* de Durantis des principes, des divisions, une dialectique nouvelle, éléments que l'on a souvent désignés depuis sous le nom de *vieille Scolastique*, mais que les novateurs sont jusqu'ici incapables de faire oublier. Jusqu'à Durantis, on s'était contenté, dans les chaires publiques, de lire le texte et de l'expliquer aussi simplement que possible au moyen de la glose; mais à partir de ce moment on enseigna, on fit, à proprement parler, des cours de droit. Le maître disposa à son gré le fond et la forme de ses leçons. On partagea les matières de la science en traités

spéciaux, qui en rendirent l'accès plus facile au grand nombre des étudiants, et qui remplacèrent peu à peu le *Speculum*, seul manuel en usage dans les écoles et dans la pratique. Il est vrai de dire que si cette méthode d'enseignement favorisait sous certains rapports les progrès de la science, sous d'autres elle leur était nuisible, car elle contribua beaucoup à faire oublier les sources, en substituant aux textes mêmes des décrets, soit la parole du maître, soit l'explication du glossateur.

Baldus, quoique très-versé dans le droit civil, est plus spécialement un canoniste. Il avait composé une *lecture* sur les trois premiers livres des Décrétales, et fait des *additions* très-importantes au *Speculum* de Durantis. Quoique laïque, il était vicaire-général de l'évêque de Florence. Son disciple, Paul de Castro, canoniste distingué, exerça une grande influence sur la réforme du droit municipal à Florence et à Viterbe.

Nous aurions encore à citer, parmi les canonistes qui ont illustré la fin du moyen-âge, les noms de Garcias Hispanus, de Marsile de Mantignelli, de François Zarabella, de Jean de Imola, d'Alexandre Tartagnus, de Jean et Jacques d'Anagni, du Panormitain, de Rosellus d'Arezzo et de Jean de Turrecremata (Torquemada).

A côté des travaux des mystiques sur l'Écriture sainte, qui consistaient surtout dans une recherche du sens moral, anagogique et allégorique, nous devons mentionner ceux de certains exégètes juifs qui propagèrent l'étude du sens littéral, et du texte original. Salomon Jarchi (mort en 1104) reproduisit surtout les éléments fournis par la tradition; mais Aben Esra (mort en 1174) et David Kimchi (mort en 1190) s'appliquèrent à donner une explication grammaticale des textes; enfin, Moïse Maimonide (mort en 1205), Lévi Ben Gerson (mort en 1370) et Isaac Ab Arbenel (mort en 1403) mirent la philosophie et la dialectique au service de l'exégèse. Au commencement du quatorzième siècle, Nicolas de Lyra avait écrit, sous le nom de *Postillæ perpetuæ in Bibliam*, en quatre-vingt-cinq livres, un commentaire remarquable, dans lequel il avait mis à profit les scolies et les gloses des interprètes juifs, et en particulier du rabbin Jarchi. Dans les livres historiques, il suivait pas à pas l'enchaînement et l'ordre des faits, et dans les livres dogmatiques, il rapprochait l'interprétation des doc-



teurs juifs de celles des théologiens catholiques. Tostat, docteur de Salamanque (mort en 1455), très-versé dans la littérature classique, avait déployé l'érudition la plus variée dans son commentaire sur les livres historiques de l'Ancien-Testament et sur l'évangile de saint Matthieu. En Espagne, le cardinal Ximénès (1436-1517) avait fait publier la fameuse bible polyglotte, accompagnée de dictionnaires et de grammaires des diverses langues qu'elle renfermait. Il y a donc très-peu de bonne foi à ne faire dater que du seizième siècle les travaux véritablement scientifiques sur l'Écriture sainte.

Après les écrits apologétiques de saint Thomas d'Aquin, nous devons citer, comme l'ouvrage le plus remarquable qui ait signalé la fin du treizième siècle, le *Pugio fidei adversus Mauros et Saracenos*, de Raymond Martin, originaire de la Catalogne (mort en 1284). Raymond était très-versé dans la connaissance de l'hébreu, du chaldéen, de l'arabe, et avait fait une étude profonde du Coran et du Talmud. Il avait engagé maintes discussions, soit en Espagne, soit en Afrique, avec les Juifs et les Sarrasins, et avait composé contre eux différents ouvrages. Le *Pugio fidei*, le plus remarquable de tous, est divisé en trois parties. L'auteur commence par combattre ceux qui n'admettent point la révélation; il réfute ensuite plus spécialement les Juifs, qui sont au premier rang parmi ceux qui vivent sous la Loi, enfin il établit que la foi chrétienne actuelle est la même que celle des prophètes anciens et des Pères de l'Eglise.

L'objet de la première partie est le même que celui que poursuit saint Thomas dans sa controverse contre la philosophie antichrétienne; seulement la forme de l'argumentation est différente. Raymond partage les ennemis de la révélation en trois classes : d'abord, les *temporales*, que l'on peut nommer encore *épicuriens* ou *charnels*, qui nient l'existence de Dieu, ou ne reconnaissent d'autre Dieu que le plaisir; puis, ceux qui nient l'immortalité de l'âme, en s'appuyant sur la doctrine du médecin Galénus; enfin ceux qui ont sur ces différents points des idées plus saines, tels que Socrate, Platon et Aristote. Toutefois, on peut reprocher à Aristote et à ses sectateurs, ainsi qu'aux philosophes arabes, Avicenne et Alfarabi, d'avoir enseigné l'éternité du monde, d'avoir borné l'action de la Providence au maintien des lois générales, et réduit l'immortalité de l'âme à une simple continuité de durée. Entre

tous ces philosophes, Raymond donne la préférence à Algazel. La méthode qu'il emploie pour les réfuter n'a d'ailleurs rien de remarquable.

Mais l'objet principal de l'ouvrage est la polémique dirigée contre le Talmud. Sous ce rapport, l'apologiste de la foi chrétienne ne laisse rien à désirer. Il est facile de se convaincre que toutes ses démonstrations ne sont point son œuvre personnelle et originale; mais il a su en rassembler les divers éléments dans les nombreux travaux composés contre les Juifs pendant tout le moyen-âge. Ce qui en fait le principal mérite, ce sont les citations de la bible hébraïque et de la théologie rabbinique, sur lesquelles il appuie constamment ses raisonnements, de manière à forcer les adversaires du christianisme ou à renoncer à leurs erreurs, ou à tomber en contradiction flagrante avec leurs docteurs.

Il établit donc dans la seconde partie cette vérité capitale, que le Messie promis est venu depuis longtemps. En effet, les textes positifs des rabbins Eléazar, Juda, Jochanam, et en particulier l'exposition du rabbin Jonathan sur le célèbre passage de Zacharie (1) ne permettent pas d'en douter. En un certain endroit du livre Jebammot, il est dit que les Juifs, dans leur état actuel, doivent se considérer comme rejetés de Dieu, comme des païens et des incirconcis. D'ailleurs, les subterfuges qu'ils emploient pour éluder la force des preuves tirées des prophéties de l'Ancien-Testament sont insoutenables. Cette observation s'applique surtout à la célèbre prophétie de Daniel, dont les calculs chronologiques, présentés par les rabbins, établissent toute l'importance. Il y a en outre un grand argument à tirer de la prophétie de Jacob (*Gen.*, c. XLIX, v. 10). Les aveux d'un grand nombre de rabbins, et en particulier du rabbin Onkelos, établissent que le sceptre est sorti de Juda. C'était d'ailleurs la conviction des disciples d'Hillel, mis à mort par Hérode, parce qu'ils reprochaient à ce prince d'être un étranger et un usurpateur. De plus, il est certain que le Messie devait arriver avant la destruction du temple; la nation tout entière le croyait ainsi, et en particulier le rabbin Akiba, partisan zélé du faux Messie Ben Kosba, massacré par les Juifs, qui

(1) Exulta satis filia Sion, jubila filia Jerusalem: ecce Rex tuus veniet tibi justus, et Salvator; ipse pauper, et ascendens super asinam, et super pullum filium asinæ (cap. IX, v. 9).



comptaient par ce meurtre se concilier la bienveillance de Titus. Il est dit dans la prophétie de Daniel (*Cap. II, v. 31*) qu'une pierre, détachée de la montagne sans aucun effort humain, était venue briser la statue que Nabuchodonozor avait vue en songe. Or, d'après l'interprétation générale des Juifs, cette pierre est le Messie lui-même, dont le texte indiquait allégoriquement la génération surnaturelle. Il devait naître par conséquent au temps de la quatrième des grandes monarchies figurées dans la statue, et cette quatrième monarchie ou empire n'est autre, d'après tous les rabbins, que l'empire romain. Les Juifs ne nient pas les miracles de Jésus de Nazareth, mais ils les expliquent par la puissance merveilleuse du tétragramme, dont il aurait appris les caractères, et emporté la copie en usant d'un grossier stratagème. Il est dit enfin, dans le prophète Malachie (*Cap. III, v. 1, 2*), que le Christ doit venir dans son temple. Or, le temple des Juifs est détruit depuis long-temps; il est donc certain que le Messie est depuis long-temps venu parmi les hommes.

Le peu que nous venons de citer suffit pour donner une idée du procédé employé par Raymond, dans sa réfutation de la théologie rabbinique. L'immense érudition déployée dans cet ouvrage fut largement mise à profit par les apologistes des temps postérieurs, et en particulier par le franciscain italien Galatinus, écrivain du seizième siècle, qui tira du *Pugio fidei*, la plupart des matières de ses *Arcana catholicæ veritatis*.

Cependant, des temps nouveaux allaient commencer. La découverte de l'imprimerie, la culture des sciences physiques et mathématiques, la formation des littératures nationales, l'enthousiasme pour les ouvrages des anciens, avaient amené le discrédit des formes scolastiques, et, dans une certaine mesure aussi, des vérités qu'elles enveloppaient. Le moyen-âge avait honoré la science des anciens, selon la connaissance qu'il en avait; mais prenant pour critérium unique les vérités du christianisme, il avait considéré comme dangereux tout ce qui, dans les livres des anciens, ne pouvait s'accorder avec la foi de l'Eglise. Les scolastiques avaient essayé de construire la dialectique de la foi, mais ils avaient reconnu les limites de la raison, et quand la science et la révélation leur paraissaient inconciliables, ils étaient demeurés bien convaincus qu'il n'y a pas d'opposition radicale entre ces deux ordres de connaissances, que la foi ne saurait être déraisonnable, impossible ou

absurde, et qu'il faut par conséquent admettre ce qui ne peut actuellement recevoir une complète explication.

Il y eut alors un certain nombre de penseurs qui, sans être hostiles à la scolastique, étaient néanmoins frappés du peu d'influence qu'elle exerçait sur la direction des esprits, et tentèrent soit d'en raviver les formes, soit de s'engager dans des voies nouvelles. Parmi eux, nous devons nommer le célèbre Nicolas de Cusa (1401-1464). Cet homme n'était étranger à aucune branche du savoir humain; il s'était appliqué aux mathématiques et à la physique, avait étudié l'histoire, connaissait parfaitement le grec et l'hébreu, et n'était pas moins versé dans l'étude de la théologie. Cusa, que l'on a nommé le dernier des scolastiques, avait un esprit sagement réformateur, et sans laisser de système, il a pourtant semé certaines idées qui devaient nécessairement porter leurs fruits dans l'avenir; nous ne donnerons ici que les principales :

« La science a pour objet la recherche des causes. Or, comme toute recherche scientifique doit prendre pour point de départ une vérité certaine, il faut que la philosophie, qui domine toutes les sciences, repose sur une vérité certaine. Mais quelle vérité est plus certaine que celle-ci : L'impossible n'existe pas, et ne peut exister? Il est donc clair que rien n'existe, que ce qui *peut* être; et ce qui peut être a nécessairement un pouvoir d'agir, c'est-à-dire, est une réalité. Dieu est donc le premier principe des choses, et tout ce qui est, est par lui. En lui, les contraires et même les contradictoires sont ramenés à l'unité. Il est à la fois le plus grand et le plus petit, la possibilité et la réalité, l'unité et la trinité. Les choses créées en général, et chaque être en particulier, ont leur principe dans la sagesse et dans l'intelligence divines. Il existe une magnifique harmonie entre les êtres, et les trois règnes de la nature sont rattachés l'un à l'autre par des transitions. L'homme est un monde en petit, son âme est faite à l'image de Dieu. Elle connaît par les sens, par la raison et par l'entendement. C'est Dieu qui meut l'entendement, celui-ci produit les opérations intellectuelles, et ces dernières viennent aboutir aux sens, qui touchent aux choses extérieures et sensibles. Ainsi, le mouvement que nous suivons pour arriver à la science doit se faire en sens inverse; nous devons prendre les choses sensibles pour point de départ, appliquer aux données des sens les opérations intellectuelles, et enfin arriver à concevoir les choses



dans notre entendement. La première chose à connaître est incontestablement l'âme humaine, car l'existence de l'âme ne saurait être révoquée en doute (1). Notre science est défectueuse, mais elle est complétée par la foi. C'est par la foi que nous arrivons à la vision intuitive, terme auquel aspire la nature raisonnable. Dans le Christ, la création est intimement et complètement unie au Créateur. Une étude de la création, méthodiquement conduite, doit donc nous mener à Dieu. Ainsi, au lieu de considérer de préférence ce qu'il y a d'infirme et de misérable dans la création, nous devons surtout apercevoir en elle une énigme à expliquer, un moyen d'apaiser notre soif de connaissance. »

Telles étaient les idées de Nicolas de Cusa. Tandis qu'il s'efforçait de demeurer d'accord avec le symbole catholique, d'autres esprits cherchaient à faire prédominer sur les vérités chrétiennes les idées et les principes de l'antiquité classique. Quelques-uns ne reconnaissaient plus à la raison qu'une valeur formelle et nominale, et niaient la réalité du monde métaphysique et la légitimité du procédé qui nous y conduit. La raison individuelle voulait s'exercer sur tous les domaines, sans en excepter celui de la théologie, et sans s'assujétir aux sages règles qui avaient dirigé les hommes des temps précédents. Dans les points où la foi semblait contredire la science, on abandonnait la foi, pour attribuer à la raison une autorité illimitée sur toute espèce de connaissance, et pour en faire la mesure et le critérium absolu de toute vérité. C'est dans cette disposition des esprits qu'une révolte contre l'autorité de l'Eglise éclata brusquement en Allemagne. Placés dans la nécessité de combattre l'hérésie naissante, les théologiens durent préparer des armes nouvelles, et le grand conflit du seizième siècle eut pour résultat définitif une démonstration plus méthodique de la vérité de la religion.

### ARTICLE III.

#### *Des progrès de la méthode pendant les temps modernes.*

La troisième période de l'histoire de la méthode dans les sciences théologiques nous présente pour caractère général l'abandon successif des formes scolastiques, et l'effort tenté

(1) *De conjug.*, lib. II, cap. 4. Non potest igitur dubitari an sit (anima), cum sine ea dubia moveri non possunt.

par les plus savants théologiens d'établir une apologie complète des vérités de la foi, sur les bases philosophiques posées par Descartes. La classification des sciences théologiques, la critique historique et l'exégèse font de grands progrès; l'enchaînement systématique des dogmes, leurs rapports intimes avec la nature humaine sont mieux présentés; la forme même de la science, et la rédaction des ouvrages de théologie, reçoivent de notables améliorations. On ne conserve de l'ancienne terminologie scolastique que ce qui est intimement lié à l'exacte expression des dogmes, et que la langue de l'Eglise a consacré d'une manière définitive. Malheureusement, les premiers progrès de la méthode coïncident avec une époque d'insurrection et de révolte contre l'autorité de l'Eglise, et il arrive que dans la théologie séparée, et quelquefois aussi parmi les théologiens catholiques, on compromet la vérité des dogmes, soit par esprit de secte, soit par engouement pour des systèmes philosophiques, avec lesquels on croit la théologie solidairement engagée; et on échange ainsi contre les faux brillants d'un rationalisme plus ou moins déguisé, l'or pur et vrai de l'orthodoxie catholique.

On a beaucoup exagéré l'influence de la révolution religieuse du seizième siècle sur les progrès de la méthode en théologie; il serait temps de revenir à une plus juste appréciation. Sans contester absolument l'utilité théorique et pratique du principe du libre examen, nous osons nier que les réformateurs l'aient trouvé et appliqué les premiers. Toute l'histoire des sciences théologiques établit qu'il a été pratiqué dès le commencement du christianisme. L'enseignement constant de l'Eglise proclame qu'il est du devoir de tout chrétien de s'instruire sur les fondements de la foi, de donner une obéissance raisonnable et non aveugle, d'apporter un soin minutieux à l'examen journalier de sa conscience, et de comparer les actions accomplies avec la règle des mœurs posée par l'Eglise. Tous ces faits établissent péremptoirement la pratique normale et légitime du libre examen dans l'Eglise catholique. Mais il est facile de voir qu'en l'employant d'une manière absolue, et sans autre critérium que le sentiment individuel, le libre examen est incompatible avec toute religion, et avec toute tradition philosophique. Il est d'ailleurs évident qu'il est inapplicable dans la pratique, et que ni les savants, ni les ignorants ne peuvent l'adopter sans restriction.



Nous avouerons facilement que les théologiens catholiques du seizième siècle, en général, n'étaient pas suffisamment préparés pour répondre victorieusement aux attaques de l'hérésie. C'est le sentiment de Melchior Canus, qui sentait mieux que personne toutes les imperfections de la méthode suivie dans les écoles (1). Il devait d'ailleurs se produire à cette époque un certain découragement dans les esprits, un discrédit profond de la méthode scolastique, que Bacon constatait quelques années plus tard. On apercevait clairement l'insuffisance des solutions données par l'École, et pourtant aucun homme ne se présentait, soit théologien, soit philosophe, pour marquer le point de départ, tracer la voie nouvelle, et s'y engager résolument.

Ce n'est donc point dans les ouvrages des deux plus fameux réformateurs du seizième siècle, Luther et Calvin, que nous trouverons la plus légère trace des procédés modernes. Luther pratique si faiblement la méthode expérimentale, qu'il nie le libre arbitre, en appuyant sa négation sur des raisons théologiques (2). Calvin rejette les causes secondes, et ne recule pas devant une doctrine qui fait Dieu auteur du péché (3).

Le système théologique de Luther n'est en dernière analyse qu'un faux mysticisme, c'est-à-dire un effort du sentiment individuel pour se mettre en rapport avec Dieu d'une manière immédiate, et sans l'intermédiaire des institutions positives de l'Eglise. Cette doctrine a de grandes analogies avec celle des vandois, des cathares, de maître Eckart, de Wicleff, et de Jean Huss. En voici les principaux points :

« L'Écriture est la seule règle de foi. Le péché originel a tellement vicié la nature humaine, que l'homme, en usant de

(1) *De loc. theol.*, lib. IX, cap. 1. Egit autem diabolus, quod sine lacrymis non queo dicere, ut quo tempore adversus ingruentes in Germaniâ hæreses, oportebat Scolæ theologos optimis esse armis instructos, eo nulla prorsus haberent, nisi arundines longas, arma videlicet levia puerorum. Ità irrisi sunt a plerisque, ac merito irrisi, quoniam veræ theologiæ effigiem nullam tenebant.

(2) *De servo arbit.* Opp. edit. lat., Jen., tom. III, p. 170. ....Deus omnia incommutabili et æterna infallibilique voluntate et providet et proponit et facit. Hoc fulmine sternitur et conteritur penitus liberum arbitrium. Ideo qui liberum arbitrium volunt assertum, debent hoc fulmen vel negare, vel dissimulare, aut alia ratione a se abigere.

(3) *Inst. christ. relig.*, lib. III, cap. 23. Non dubitabo igitur simpliciter fateri voluntatem Dei esse rerum necessitatem, atque id necessario futurum esse quod ille voluerit... Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante.

ses facultés, ne peut que pécher. Il naît voué au mal et sous l'empire du serf-arbitre. La foi en Jésus-Christ, unique médiateur, le justifie. Il n'y a que trois sacrements, le Baptême, la Cène et la Pénitence. Il n'est pas nécessaire d'appartenir à l'Eglise visible, et par conséquent, le culte et la prière publique ne sont point choses essentielles. Il n'existe dans l'Eglise aucune hiérarchie établie par Jésus-Christ. »

Telles sont les principales erreurs disséminées dans les œuvres de Luther, sans qu'elles soient présentées nulle part sous une forme systématique, comme une doctrine parfaitement arrêtée et longuement méditée. Tout au contraire, la méthode suivie par Luther n'est autre chose qu'une critique négative, qui rejette successivement, et selon les besoins de la cause, les dogmes de l'Eglise catholique, sans se préoccuper d'établir entre les éléments que l'on est forcé de conserver un ordre et un enchaînement logiques.

Calvin a plus de méthode et d'esprit scientifique que le réformateur saxon. Il ne s'élève pas, comme Luther, contre la littérature classique et la philosophie païenne. Il se plaît même à reconnaître une grande profondeur de doctrine chez les Pères et les théologiens scolastiques. Il emprunte à Luther ses principales erreurs; mais en raisonnant plus vigoureusement que lui sur la question du libre arbitre, il aboutit à un système de prédestination absolue et de fatalisme, que la philosophie repousse aussi énergiquement que la religion.

« Dieu, dit-il, par un conseil et une disposition certaine, détermine l'ordre, la raison, la fin, la nécessité de toutes les choses qui arrivent; il prédestine les uns à la gloire et les autres à la damnation. Par suite du péché originel, l'homme est tellement dépravé qu'il ne peut par lui-même faire autre chose que le mal. Il n'y a donc de salut pour lui que dans la foi en Jésus-Christ, unique médiateur. Non-seulement la foi justifie, mais encore elle nous donne l'assurance du salut éternel. Le Baptême et la Cène, qui sont les deux seuls sacrements, ne produisent point la grâce sanctifiante, mais ils la figurent, la représentent, la symbolisent. Il n'y a point de sacerdoce, ni de hiérarchie, ni de présence réelle du Christ dans la Cène, et il faut bannir du culte public les objets de vénération, les tableaux et les images, pour s'en tenir à la pure parole de Dieu. »

Telles sont en résumé les idées développées dans *l'Institution de la religion chrétienne*, qui eut à cette époque beaucoup



plus de célébrité que les *Loci theologici* de Mélancthon. L'ouvrage de Calvin était précédé d'une dédicace au roi de France, François I<sup>er</sup>, dans laquelle on lui persuadait de soutenir les intérêts de la réforme, et de protéger la liberté évangélique. Calvin n'a point dans son livre de plan méthodique ni de système proprement dit. Il ne fait que juxtaposer différents traités, entre lesquels il est impossible d'apercevoir un lien logique, ni rien qui ressemble à une classification. Ainsi, dans l'édition de Bâle, publiée en 1536, nous trouvons les matières disposées dans l'ordre suivant : 1° une explication touchant le décalogue ; 2° un traité de la foi et une exposition du symbole ; 3° un traité sur la prière avec des développements sur l'oraison dominicale ; 4° un traité sur les sacrements, et en particulier sur le Baptême et la Cène du Seigneur ; 5° une controverse qui a pour objet de démontrer que les cinq autres sacrements ne sont que de pures cérémonies pieuses ; et enfin, 6° un traité sur la liberté chrétienne, sur le pouvoir ecclésiastique et sur l'administration civile.

Cette classification des matières de la théologie parut tellement peu satisfaisante, même aux adeptes de la nouvelle religion, que les éditions successives de *l'Institution chrétienne*, faites à Strasbourg et à Genève, en adoptèrent une autre, calquée à peu près sur celle de Pierre Lombard, et usitée dans les écoles depuis des siècles.

Quant au procédé méthodique d'élimination employé par Calvin, il faut reconnaître qu'il est beaucoup plus radical que chez le réformateur saxon. Calvin ne nie pas seulement l'autorité de l'Eglise, mais il rejette la valeur et l'efficacité des institutions positives du Christianisme. Il fait la part aussi petite que possible à l'action surnaturelle de Dieu. Aussi la propagation du calvinisme dans l'Occident peut-elle être à bon droit considérée comme un acheminement vers le naturalisme, et une extinction lente mais infaillible de l'esprit religieux.

Dès le début, les réformateurs s'étaient appliqués avec un soin exclusif à l'explication des textes originaux de l'Ecriture sainte. Luther avait traduit avec une fidélité remarquable quelques parties de la Genèse, du Psautier et de l'épître aux Galates. Son style est en général simple, populaire, naïf et parfois éloquent. Mélancthon était profondément versé dans la connaissance des langues, et avait donné une traduction litté-

rale du texte hébreu de l'Ancien-Testament. Matthieu Flaccius, dans sa *Clavis scripturæ sacræ*, essaya de donner à l'exégèse une base scientifique, et de poser des règles d'interprétation. Calvin montra aussi une rare sagacité dans ses commentaires sur les épîtres de saint Paul. Zwingli, (Ecolampade et Bucer dépensèrent une grande subtilité dans des travaux analogues. Les deux Buxtorf de Bâle furent deux philologues très-remarquables.

Bochart composa la *Géographie sacrée*; Henri Estienne s'appliqua à éditer des textes corrects, et Hugo Grotius déploya dans ses commentaires toutes les ressources d'une immense érudition.

Cependant les grands travaux exégétiques, qui avaient été si glorieusement commencés au quinzième siècle dans l'Eglise catholique, furent continués au seizième par Bellarmin, Santès Pagninus, Sexte et plusieurs autres non moins remarquables, tels que Vatable, Arias Montanus, André Marius, Sadolet et Bonfrère. La méthode de ces exégètes consiste en général à faire prédominer la valeur dogmatique des textes sur le sens mystique et spirituel que recherchaient avec tant de soin les interprètes du moyen-âge. Celui qui se rapproche le plus de ces derniers est Corneille de Lapierre (mort en 1637), qui a accumulé dans son volumineux commentaire une immense quantité de richesses, soit pour l'érudition, soit pour la piété, recueillis dans les ouvrages des Pères et des Docteurs. Le Père Mersenne, ami et correspondant de Descartes, s'appliqua à résoudre scientifiquement les questions épineuses auxquelles donne lieu le livre de la Genèse. Tirin et Menochius donnèrent un commentaire abrégé et des annotations très-utiles pour l'intelligence des textes. Mais le plus remarquable des interprètes de cette époque est le P. Maldonat (1534-1583). Il met toutes les sciences au service de l'exégèse, et, en interrogeant successivement la linguistique, l'histoire, la philosophie, l'astronomie et les mathématiques, il fait disparaître toutes les difficultés, et donne les explications les plus satisfaisantes. Estius (mort en 1613), moins versé que Maldonat dans la philologie et l'histoire, a plus de pénétration et plus de sagacité que lui. Il s'applique surtout à bien présenter le sens général d'un livre sacré, et à faire ressortir la suite et l'enchaînement des idées, ainsi que la valeur doctrinale des divers passages.

A l'époque où fut convoqué le concile de Trente (1545), on



avait déjà réfuté en détail les principales erreurs des réformateurs, mais aucune apologie complète des dogmes attaqués n'avait encore paru.

Le concile s'occupa tout d'abord des fondements historiques sur lesquels reposent les dogmes, puis il promulgua les canons dogmatiques, et publia des décrets sur la réforme de la discipline. Les théologiens espagnols se firent surtout remarquer par leur pénétration, leur habileté et leur rigoureuse orthodoxie. Il faut mentionner, avant tous les autres, Dominique de Soto, qui avait étudié la théologie à Alcalá, sous saint Thomas de Villeneuve. C'est à lui que revient en grande partie la gloire d'avoir arrêté la rédaction définitive des canons promulgués dans la cinquième et sixième session, concernant le péché originel et la justification. On ne saurait assez admirer avec quelle profondeur d'analyse psychologique, et avec quelle sûreté de méthode sont abordés et résolus ces difficiles problèmes. L'acte de la justification, si profondément dénaturé par les réformateurs, y est analysé et décrit dans toutes ses parties d'une manière tellement parfaite, qu'il faut admettre chez les théologiens orthodoxes une connaissance expérimentale de l'âme humaine, qu'on chercherait en vain chez les théologiens séparés. On y passe en revue successivement tous les éléments de la justification, à partir de la grâce prévenante ou de l'appel de Dieu, les divers mouvements de l'âme dans son adhésion libre à la grâce divine, la part de chacune des vertus théologales dans la conversion de l'âme, la nature du repentir, son principe et ses motifs, et enfin le sceau définitif de la réconciliation du pécheur avec Dieu, appliqué dans l'acte sacramentel de la confession.

Un autre dominicain espagnol, Melchior Cano ou Canus (1520-1560), aussi distingué que Dominique de Soto, avait reconnu de bonne heure que, dans la lutte contre le protestantisme, il ne s'agissait pas seulement d'établir la vérité de certains dogmes en particulier, mais la légitimité de la règle de la foi elle-même, la divine institution de l'Eglise. C'est dans ce but que Canus avait composé son beau livre des *Lieux théologiques*. On ne saurait assez apprécier le mérite littéraire de l'œuvre de Canus, la pureté classique du style, l'ordre et la disposition des diverses parties, l'absence de termes scolastiques et de distinctions subtiles; mais, d'un autre côté, on ne peut considérer le traité des *Lieux théologiques* comme une

apologie proprement dite. L'auteur a analysé et classé, d'une manière satisfaisante pour son temps, les diverses sources des preuves que l'on peut apporter en faveur des dogmes, sans se préoccuper du développement de la preuve historique de la religion et de l'Eglise, de laquelle dépendent toutes les autres. Canus, comme on le sait, compte dix lieux théologiques : l'Ecriture sainte et la tradition, l'autorité de l'Eglise en général, des conciles, de l'Eglise romaine, des saints Pères, des théologiens, de la raison naturelle, des philosophes et enfin de l'histoire.

Nous devons mentionner ici l'ouvrage de Louis Vivès, *De Veritate fidei christianæ* (1543), en raison de la clarté de son exposition. Sans modifier la méthode des apologistes précédents, nous voyons cependant que l'auteur se débarrasse des formules scolastiques, et entre dans certains développements plus en rapport avec les besoins des temps nouveaux.

Donner un résumé simple et méthodique de la foi chrétienne qui puisse servir de base à l'enseignement élémentaire de la religion, tel est l'objet d'une science théologique appelée *Catéchétique*. Il paraît que ce fut Erasme qui publia, en 1534, le premier catéchisme catholique. Ce catéchisme renfermait, sous forme de dialogue entre le catéchiste et les enfants, l'explication du Symbole des apôtres, du Décalogue et de l'Oraison dominicale. Le peu de confiance que l'on avait en l'orthodoxie de l'auteur nuisit au succès de son ouvrage. On y voyait d'ailleurs une regrettable lacune, c'était la réfutation des erreurs de Luther. L'année suivante, Georges Vicelius, de Fulde, publia à Leipsick un catéchisme remarquable au point de vue de la méthode. A l'exemple des anciens, et selon le précepte de saint Augustin (1), il commence par l'histoire de la Bible, et continue par l'explication du Symbole des apôtres, du Pater, des dix commandements de Dieu et des sept sacrements. Le maître interroge, et l'élève répond dans la même forme que présentent les catéchismes actuels. Différentes autres publications de ce genre eurent lieu en Allemagne jusqu'en 1554, époque où l'illustre jésuite Canisius composa, sur l'invitation de l'empereur Ferdinand I<sup>er</sup>, son *grand Catéchisme*, divisé en cinq parties, suivies d'un appendice sur les fins dernières. La vogue de cet ouvrage fut

(1) *De Catechiz. rud.*, passim.



immense. Le P. Canisius envisage toute la doctrine chrétienne dans ses rapports avec la sagesse et avec la justice de Dieu. A la sagesse il rapporte la foi, l'espérance, la charité et les sacrements ; à la justice, l'analyse du mal qu'elle défend et du bien qu'elle ordonne. Les matériaux accumulés par le P. Canisius sont d'un très-grand prix, mais l'absence de lien et d'enchaînement rend la marche de l'ouvrage lente et monotone.

En 1566, après la clôture du concile de Trente, fut publié par le pape saint Pie V le *Catéchisme romain*, déjà commencé au concile, et destiné principalement aux pasteurs des âmes. Il comprend quatre parties : le symbole, les sacrements, le décalogue et la prière. On ne saurait assez admirer dans cet ouvrage le choix judicieux des autorités, l'analyse claire et méthodique des questions, et la sagesse des vues pratiques.

Depuis cette époque, la publication des catéchismes est devenue de plus en plus fréquente. En 1603 parut un catéchisme du cardinal Bellarmin ; en 1673, le catéchisme historique de Fleury, et en 1687, le célèbre catéchisme de Meaux, dû à la plume de Bossuet. Ces diverses compositions sont encore autorisées au temps présent, et il est difficile de s'écarter de la méthode qu'elles tracent (1).

Parmi les grands travaux qui se rapportent à la théologie dogmatique et à l'apologétique, dans la première moitié du seizième siècle, nous devons mentionner tout d'abord le grand traité de controverse du cardinal Bellarmin (2), dont voici le début, le plan et la méthode :

« J'entreprends de discuter contre les hérétiques du temps présent les points controversés de la foi, et de réunir en un même ouvrage les questions les plus diverses ; œuvre ardue et telle, à mon avis, que s'il fallait la traiter à fond, et comme il convient à la dignité des matières, elle exigerait une érudition et une science presque infinies. Or, je ne sens que trop combien il me manque de qualités pour porter honorablement le poids de mon entreprise ; je m'efforcerai cependant de compenser l'absence de génie par le travail et l'exactitude, et si

(1) Cf. *Répertoire du catéchiste*, de SCHMID, traduction de l'abbé P. BELET, Paris, 1858.

(2) *Disputationes de Controversiis christianæ fidei contra hujus temporis hæreticos, quatuor tomis comprehensæ*, Milan, 1721.

tous les moyens de défense de la doctrine me font défaut, que l'on trouve au moins ici une preuve de zèle et d'activité.....

» En se rattachant à Bérenger, aux Vaudois, aux Albigeois, aux Wicléfites, aux Hussites, les hérésies contemporaines ont surtout attaqué ces deux articles du symbole : Je crois la sainte Eglise catholique, la communion des saints, la rémission des péchés ; je rapporterai à ces deux articles tous les points de foi controversés. Je commencerai donc par traiter de l'Eglise en général et du Christ son fondateur ; et successivement de l'Eglise militante et de son chef visible, le souverain pontife, ainsi que de ses membres, les clercs, les religieux et les laïques ; je passerai ensuite à l'Eglise qui souffre en purgatoire, puis à l'Eglise triomphante, à propos de laquelle se présentent les questions du culte et de l'invocation des saints, des reliques et des saintes images. Ces divers points étant traités, j'aborderai la question des sacrements, qui renfermera autant de *controverses* qu'il y a de sacrements. Enfin, à propos de la rémission des péchés, il faudra résoudre les questions de la grâce, du péché originel et de ses suites, du libre arbitre, de la justification et du mérite des bonnes œuvres.

» Mais toutes ces questions supposent terminée au préalable la controverse sur la parole de Dieu. Il faut en effet, dans toute discussion, avoir des principes communs. Or, les hérétiques admettent la parole de Dieu comme règle de la foi, et c'est avec le glaive spirituel qu'il faut terminer le débat. Mais la controverse sur la parole de Dieu en renferme beaucoup d'autres ; car les uns nous donnent comme la parole de Dieu leur inspiration privée, les autres l'Ecriture sainte, tantôt seule, tantôt avec la tradition ; d'autres admettent certains livres inspirés et certaines éditions, d'autres les rejettent ; les uns affirment que l'Ecriture est obscure, les autres qu'elle est la plus claire possible ; les uns ne veulent suivre que l'inspiration du Saint-Esprit, les autres écoutent la parole de l'Eglise et de son chef suprême. Telles sont les questions qu'il faut résoudre avant d'en aborder aucune autre. »

Bellarmin poursuit l'exécution de ce plan avec un ordre et une méthode irréprochables, ayant soin, lorsqu'il traite un point controversé, de faire l'histoire des difficultés qu'il a soulevées antérieurement. Il excelle à faire ressortir dans les confessions de foi des dissidents les contradictions et les diver-



gences; sa polémique conserve toujours un ton mesuré et persuasif, qualité que l'on doit d'autant plus apprécier, qu'il répond à des adversaires dont l'arme favorite était l'injure. De toutes les parties de ce bel ouvrage, celle qui traite du souverain pontife est la meilleure. Après avoir rappelé quels ont été, depuis les premiers temps de l'Eglise, les adversaires du saint Siège, voici comment s'exprime l'auteur :

« Pour nous, le Siège de Rome est une pierre choisie, angulaire, précieuse, fondamentale; mais pour nos adversaires les hérétiques, elle n'est qu'une pierre d'achoppement et un écueil. Au lieu de s'édifier sur ce fondement en un temple saint dans le Seigneur, ils viennent comme des aveugles et des insensés se briser contre lui. Leur sagesse, leur prudence, leur orgueil ne peuvent souffrir qu'un mortel, auquel ils ne font pas difficulté de s'égaliser pour la science et pour l'honnêteté, soit appelé le fondement de ce grand, sublime et immense édifice de l'Eglise; et cela leur déplaît, parce qu'ils ne comprennent pas combien il est, je ne dirai pas facile, mais glorieux pour Dieu, de choisir la faiblesse pour confondre la force, et de nous conduire à la sagesse et à la gloire par la foi et par l'humilité. »

S'il est vrai que certaines doctrines de Bellarmin soient aujourd'hui tombées en désuétude, on ne peut pas en dire autant du traité sur le souverain pontife. La nature de la constitution de l'Eglise, la fondation du siège de Rome par saint Pierre, le droit des évêques de Rome, ses successeurs, l'infailibilité de leurs décisions, leur primauté de juridiction, leur puissance temporelle comme annexe de la puissance spirituelle, toutes ces questions sont encore aujourd'hui pleines d'actualité.

Nous trouvons plus tard d'autres ouvrages de controverse composés dans un but de conciliation et d'exposition pure et simple. Tels sont la *Regula fidei* de François Véron, l'*Analysis fidei* de Henri Holden, et le fameux ouvrage de Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique sur les matières de controverse*.

Bossuet est sans contredit un des plus grands théologiens qui ait paru depuis les jours de saint Thomas d'Aquin. Clair et profond dans l'analyse des dogmes, controversiste invincible, exégète plein de tact, historien original et consciencieux, orateur incomparable, créateur de la langue théologique en France, il s'appliqua à vaincre l'erreur par la persuasion et par la science.

L'œuvre théologique de Bossuet est surtout la réconciliation du protestantisme avec l'Eglise catholique. Jusqu'à lui, on avait combattu la réforme en en appelant à l'Ecriture, à la tradition, à la raison, et on avait ouvert ainsi un débat interminable. Bossuet rechercha dans l'histoire du protestantisme les rapports de cette hérésie avec d'autres qui l'avaient précédée, et par les *variations* qu'elle avait subies, il montra qu'elle n'était point une restauration du pur Evangile, ni une réformation des institutions divines et immuables fondées par Jésus-Christ, mais un ensemble de vues personnelles et variables, que l'on substituait arbitrairement à la croyance des siècles passés et à la volonté de Jésus-Christ. Il prit une part active à toutes les questions qui s'agitaient alors dans l'Eglise. Il lutta contre la critique audacieuse appliquée à l'Ecriture sainte, contre le rigorisme des jansénistes, contre le probabilisme et la morale relâchée, contre les exagérations du quiétisme, et enfin, dans la rédaction des quatre fameuses propositions, il eut surtout en vue de maintenir l'unité de l'Eglise et l'obéissance de tous à son chef suprême. Bossuet n'a point de système proprement dit, il est thomiste et cartésien, il abonde en vues profondes et étendues, et néanmoins avec le bon sens et l'esprit de mesure dont il est si bien doué, il ne néglige jamais le point de vue pratique. C'est là le caractère fondamental de sa doctrine.

Comme l'histoire des variations est un des plus étonnants ouvrages qui soient sortis de la plume de Bossuet, nous essaierons d'en donner ici une rapide analyse ;

« Lorsque parmi les chrétiens on a vu des variations dans l'exposition de la foi, on les a toujours regardées comme une marque de fausseté et d'inconséquence (qu'on me permette ce mot) dans la doctrine exposée. La foi parle simplement : le Saint-Esprit répand des lumières pures, et la vérité qu'il enseigne a un langage toujours uniforme. C'est pourquoi tout ce qui varie, tout ce qui se charge de termes douteux et enveloppés a toujours paru suspect, et non-seulement frauduleux, mais absolument faux, parce qu'il marque un embarras que la vérité ne connaît point. Voilà les principes solides et inébranlables par lesquels je prétends démontrer aux protestants la fausseté de leur doctrine dans leurs continuelles variations. Mon dessein n'est pas de parler de tous ceux qui se sont dits réformés en ces derniers siècles, mais seulement de ces deux



corps, dont l'un comprend les luthériens, c'est-à-dire, ceux qui ont pour règle la Confession d'Augsbourg, et l'autre suit les sentiments de Zwingle et de Calvin. On sera fatigué sans doute en voyant ces variations, et tant de fausses subtilités de la nouvelle réforme, tant de chicanes sur les mots, tant de divers accommodements, tant d'équivoques et d'explications forcées sur lesquelles on les a fondées; cependant, je maintiens aux protestants qu'ils ne peuvent me refuser leur croyance et qu'ils ne liront jamais nulle histoire, quelle qu'elle soit, plus indubitable que celle-ci; et pour ce qui regarde le catholique, il ne cessera partout de louer Dieu de la continuelle protection qu'il donne à son Eglise pour en maintenir la simplicité et la droiture inflexible au milieu des subtilités dont on embrouille les vérités de l'Evangile. La perversité des hérétiques sera un grand spectacle aux humbles de cœur. Ils apprendront à mépriser, avec la science qui enfle, l'éloquence qui éblouit; et les talents que le monde admire leur paraîtront peu de chose, lorsqu'ils verront tant de vaines curiosités et tant de travers dans les savants; tant de déguisements et tant d'artifices dans la politesse du style; tant de vanité, tant d'ostentation, et des illusions si dangereuses parmi ceux qu'on appelle beaux-esprits; et enfin tant d'arrogance, tant d'emportements, et ensuite des égarements si fréquents et si manifestes dans les hommes qui paraissent grands, parce qu'ils entraînent les autres. On déplorera les misères de l'esprit humain, et on reconnaîtra que le seul remède à de si grands maux est de savoir se détacher de son propre sens; car c'est ce qui fait la différence du catholique et de l'hérétique. C'est la grâce qu'on demandera pour les errants.

» Quant à la méthode de cet ouvrage, on y verra marcher les disputes et les décisions dans l'ordre qu'elles ont paru, sans distinction des matières, parce que les temps mêmes m'invitaient à suivre cet ordre. Il est certain que par ce moyen les variations des protestants et l'état de leurs églises sera mieux marqué. Je ne crains ici qu'une chose; c'est, s'il m'est permis de le dire, de faire trop voir à nos frères le faible de leur réforme. Je ne prétends pas faire un récit sec et aride des variations de nos réformés. J'en découvrirai les causes, et je montrerai qu'il n'en est aucune qui ne soit l'effet nécessaire de leurs doctrines; et ce traité, si je l'exécute comme Dieu me l'a inspiré, sera une démonstration de la justice de notre cause,

d'autant plus sensible qu'elle procédera par des *principes* et par des *faits* constants entre les parties. »

Après cette magnifique introduction, Bossuet commence par faire connaître Luther, son caractère et ses doctrines; il expose les disputes sur l'Eucharistie, et les explications des textes de la Cène, données par Zwingle, Œcolampade, Calvin et les Sacramentaires. Après avoir comparé les diverses Confessions de foi des réformés, Bossuet s'attache à démontrer que l'Eglise est calomniée sur presque tous les points, notamment sur la doctrine de la justification, des sacrements et de la messe; il montre qu'en retranchant leurs calomnies, les luthériens ne seraient pas éloignés de revenir à l'Eglise catholique (1). Les ruses et les perfidies de Bucer, les nouvelles explications de Luther sur la présence réelle, renfermées dans les articles de Smalcalde, les hésitations de Mélancthon, son caractère, le relâchement de la discipline dans les églises réformées, la bigamie du landgrave de Hesse et la mort de Luther sont autant de tableaux d'une perfection inimitable (2). Bossuet passe alors au récit des variations et de la réforme en Angleterre sous Henri VIII, sous Edouard VI, avec l'histoire de Thomas Cranmer jusqu'à sa mort. La doctrine des anglicans sur l'Eucharistie, sur les images, sur les saints et sur le purgatoire est successivement exposée. Les cérémonies, les images sont abolies sous Elisabeth, la reine s'empare de la suprématie spirituelle, et l'Eglise établie est définitivement constituée (3). Bossuet fait connaître comment les disputes continuent après l'*Intérim*; comment, tandis qu'on oppose confessions à confessions, Mélancthon meurt dans les plus terribles perplexités. Il a étudié à fond le génie de Calvin, il peint admirablement ce farouche réformateur, ses dogmes désespérants, son orgueil et son mépris pour l'enseignement traditionnel de l'Eglise; il réfute victorieusement son erreur capitale sur le sens figuré des paroles de la Cène (4). Enfin, après avoir fait l'histoire des prédécesseurs des protestants, les albigeois, les vaudois, les wicléfites et les hussites (5), Bossuet couronne son œuvre par la question de la véritable Eglise. Il force les protestants d'avouer qu'il faut une Eglise visible, et que l'on peut faire son salut dans l'Eglise romaine (6). Sa conclusion mérite d'être rappelée.

(1) Liv. I, II, III. — (2) Liv. IV, V, VI. — (3) Liv. VII et IX. — (4) Liv. VIII, IX, XII, XIV. — (5) Liv. XI. — (6) Liv. XV.



« Selon la doctrine de Jésus-Christ, le royaume de Satan est divisé contre lui-même, et doit tomber maison sur maison jusqu'à la dernière ruine. Au contraire, selon la promesse de Jésus-Christ, son Eglise, qui est son royaume, bâtie sur la pierre, sur la même confession de foi et le même gouvernement ecclésiastique, est parfaitement unie : d'où il suit qu'elle est inébranlable, et que les portes de l'enfer ne pourront jamais prévaloir contre elle ; c'est-à-dire que la division, qui est le principe de la faiblesse, et le caractère de l'enfer, ne l'emportera point contre l'unité, qui est principe de la force et le caractère de l'Eglise. Mais dans la réforme, l'unité de l'Eglise n'a jamais été connue : c'est pourquoi ces variations dont nous avons enfin achevé l'histoire, nous ont fait voir ce qu'elle était, c'est-à-dire un royaume désuni, divisé contre lui-même et qui doit tomber tôt ou tard, pendant que l'Eglise catholique, immuablement attachée aux décrets une fois prononcés, sans qu'on y puisse montrer la moindre variation depuis l'origine du christianisme, se fait voir une Eglise bâtie sur la pierre, toujours assurée d'elle-même, ou plutôt des promesses qu'elle a reçues, ferme dans ses principes, et guidée par un esprit qui ne se dément jamais. »

Les universités italiennes qui, depuis la prise de Constantinople, étaient devenues des centres d'études philosophiques et littéraires, avaient été pendant les quinzième et seizième siècles le rendez-vous à peu près universel de la jeunesse studieuse de toute l'Europe. C'est là que l'on venait s'inspirer d'un enthousiasme scientifique, auquel étaient loin de répondre les résultats produits par les méthodes alors en usage. Une réforme était donc urgente ; elle fut accomplie par deux hommes qui, sans être théologiens de profession, n'en ont pas moins exercé une immense influence sur la méthode théologique dans les temps modernes. Nous voulons parler de Bacon et de Descartes.

Bacon (1561-1626) avait critiqué ainsi qu'il suit la méthode des scolastiques :

« Au point où en sont maintenant les choses, les théologiens scolastiques, par leurs Sommes et leur méthode, ont rendu très-difficile et périlleux de parler de la nature ; car en rédigeant en corps de doctrine et sous forme de traité complet toute la théologie, ce qui était certainement de leur ressort, ils ont fait plus, et ont mêlé au corps de la religion, beaucoup

plus qu'il ne convenait, la philosophie épineuse et contentieuse d'Aristote (1). »

En partant de la division des sciences selon les trois facultés de l'âme humaine, mémoire, imagination et raison, Bacon pense que cette division peut être appliquée à la théologie, bien qu'il y ait une grande différence d'objet entre cette science et toutes les autres. « L'esprit humain est un, dit-il, et ses coffrets, ses cassetins sont de part et d'autre absolument les mêmes. Il en est de cela comme d'une liqueur qui serait versée par plusieurs entonnoirs dans un seul et même vaisseau (2). » Comme il y a deux sortes de connaissances, la connaissance inspirée par la divinité et la connaissance naturelle, il divise la science en théologie et en philosophie, et par théologie, il entend la théologie inspirée ou sacrée, et non la théologie naturelle (3). Quant aux divisions régulières de cette science, Bacon se déclare incompetent pour les tracer; il faudrait, pour le faire avec un peu de suite, « passer de cette petite barque de la raison humaine dans le vaisseau de l'Eglise, le seul qui soit pourvu d'une boussole divine pour diriger sa course; » Bacon propose donc, sous forme de vœux ou de *desiderata*, trois appendices à la théologie, qui auraient pour objet : 1° l'usage légitime de la raison dans les matières de foi; 2° les degrés de l'unité dans la cité de Dieu, et 3° l'interprétation des saintes Ecritures. Au sujet du premier point, Bacon commence par dire que c'est dans la parole de Dieu et non dans les suggestions de la raison humaine que la théologie sacrée doit puiser sa matière; car la religion, soit par rapport aux mystères, soit par rapport aux mœurs, dépend entièrement de la révélation divine. Cependant la raison a dans les choses spirituelles une infinité d'usages : un vaste champ lui est ouvert, et ce n'est pas sans raison que l'on qualifie la religion de culte *raisonnable*. Parmi tant d'avantages que le christianisme a sur les autres religions, il faut remarquer qu'il n'a jamais repoussé l'usage de la dispute, qui est un enfant de la raison, mais qu'il l'a renfermée dans des limites convenables. Dans les choses qui regardent la religion, la raison humaine peut avoir deux espèces d'usages : l'un pour l'explication des mystères, l'autre pour les conséquences qu'on en peut tirer.

(1) *Nov. Org.*, aph. 89. — (2) *De Aug. Scient.*, lib. II, cap. 1. — (3) *Ibid.*, lib. III, cap. 1.



« Nous voyons en effet que Dieu même ne dédaigne pas de s'abaisser à la portée de notre faible entendement, en expliquant ses mystères de manière que nous puissions les saisir, en greffant, pour ainsi dire, ses révélations sur les principes et les notions de notre raison, et en ajustant ses inspirations à la nature de notre entendement, comme on ajuste la clef à la serrure; en quoi pourtant nous devons aussi nous aider un peu nous-mêmes : car, comme Dieu, dans ses illuminations, emprunte le secours de notre raison, nous devons aussi nous retourner pour ainsi dire dans tous les sens pour nous rendre capables de recevoir ses mystères et de nous en bien pénétrer. Quant aux conséquences qui en découlent, nous ne devons pas ignorer que l'usage de la raison et du raisonnement, qui nous est laissé par rapport aux mystères, n'est qu'un usage secondaire et relatif; car une fois que les dogmes de la religion ont été, pour ainsi dire, installés sur leurs sièges, au point d'être entièrement soustraits à l'examen de la raison, alors seulement il est permis d'en déduire des conséquences par voie d'analogie; mais ce serait excéder que de donner à ces conséquences autant d'autorité qu'aux principes.

» Ainsi une entreprise qui nous paraît éminemment utile et salubre, c'est la composition d'un traité exact et circonspect qui donne d'utiles préceptes sur l'usage de la raison humaine dans les matières de théologie; ce serait une sorte de logique divine; ce serait comme une espèce d'opiat qui aurait la propriété non-seulement d'assoupir les spéculations qui travaillent l'Ecole de temps en temps, mais encore de calmer la fureur des controverses qui excitent tant de troubles dans l'Eglise. »

Après avoir ainsi tracé avec cette vue de l'homme de génie les limites de l'apologétique moderne, Bacon termine par ces remarquables paroles :

« On ne trouve sans doute, parmi les écrits des théologiens, que trop de livres de controverse; la masse de cette théologie que nous appelons positive est immense; lieux communs, traités particuliers, cas de conscience, discours publics et homélies; enfin une infinité de commentaires prolixes sur les livres des Ecritures. Or, nous souhaitons une collection succincte, saine et judicieuse d'observations sur les textes particuliers de l'Ecriture, sans se jeter dans les lieux communs, sans s'attacher aux controverses; enfin une collection qui ne sente pas trop l'art et la méthode, où les choses soient tellement

exposées qu'elles se présentent naturellement à l'esprit (1). »

S'il est vrai que Bacon a réformé complètement les méthodes des sciences expérimentales, il ne l'est pas moins que Descartes (1596-1650) est le père de la philosophie moderne. Sa méthode a ouvert aux sciences morales des voies nouvelles; et la psychologie, la morale, la métaphysique et la théologie sont redevables au cartésianisme d'une grande partie de leurs récents progrès. Nous ne nous arrêterons point à discuter les reproches et les éloges exagérés que l'on a adressés à la méthode cartésienne; qu'il nous suffise de dire que la base philosophique posée par Descartes est à tout jamais inébranlable, et que dans l'ordre analytique la réalité du moi est la première vérité certaine; qu'il suffise de rappeler que Descartes était sincèrement chrétien, qu'il tenait avant tout à observer les préceptes de la religion « en laquelle Dieu lui avait fait la grâce d'être instruit dès son enfance, » que tous les philosophes du dix-septième siècle se rattachent à Descartes et ont subi son influence, que la méthode cartésienne est suivie dans les manuels de philosophie des séminaires, qu'elle a été défendue par le cardinal Gerdil, par l'abbé Emery, acceptée par le P. Perronne (2), et consacrée définitivement par les quatre propositions qui sont l'objet du Décret pontifical du 15 juin 1858. La méthode cartésienne est donc parfaitement compatible avec une théologie orthodoxe, et Descartes le pensait ainsi lorsqu'il adressait ses *Méditations* à Messieurs les Doyens et Docteurs de la Sorbonne.

« J'ai cru, disait-il, qu'il ne serait pas contre le devoir d'un philosophe si je faisais voir ici comment et par quelle voie nous pouvons, sans sortir de nous-mêmes, connaître Dieu plus facilement et plus certainement que nous ne connaissons les choses du monde. Sachant de plus que la principale raison qui fait que les impies ne veulent point croire qu'il y a un Dieu et que l'âme humaine est distincte du corps, c'est qu'ils disent que personne jusqu'ici n'a pu démontrer ces deux choses; quoique je ne sois point de leur opinion, j'ose néanmoins proposer mes preuves pour de très-évidentes et de très-certaines démonstrations. Et je dirai de plus qu'elles sont telles que je

(1) *De Aug. Scient.*, lib. IX, cap. 1. — (2) *Tract. de loc. theol.*, part. III, sect. 1, cap. 1, n. 5. Dum *psychologicè* cognoscit (humana ratio), non posset vel Deum ipsum ut existentem ac veracem certo cognoscere ac tenere, nisi absoluta certitudine sese ipsam existere sciret.



ne pense pas qu'il y ait aucune voie par où l'esprit humain en puisse jamais découvrir de meilleures; car l'importance du sujet et la gloire de Dieu, à laquelle tout ceci se rapporte, me contraignent de parler ici un peu plus librement de moi que je n'ai coutume. Toutefois, quelque force que puissent avoir mes raisons, parce qu'elles appartiennent à la philosophie, je n'espère pas qu'elles fassent un grand effet sur les esprits, si vous ne les prenez en votre protection. Si au contraire vous daignez les autoriser de votre approbation, je ne doute point que toutes les erreurs et les fausses opinions sur Dieu et sur l'âme humaine ne soient bientôt effacées de l'esprit des hommes. Mais je n'aurais pas ici bonne grâce de recommander davantage la cause de Dieu et de la religion à ceux qui en ont toujours été les plus fermes colonnes. »

C'est avec cette réserve et cette assurance que Descartes présentait ses vues sur la philosophie première, et qu'il posait les bases inébranlables de l'apologétique chrétienne. Ce qui n'empêcha pas que Descartes ne fût condamné par le roi, par la Sorbonne, par l'Université, par l'Oratoire et presque par le parlement; mais, hâtons-nous de le dire, le jansénisme ne fut pas étranger à cette persécution. Il y avait bien quelques incorrections et quelques dangers dans la philosophie cartésienne, et Bossuet les avait aperçus lorsqu'il écrivait à un disciple de Malebranche : « Je vois un grand combat se préparer contre l'Eglise sous le nom de philosophie cartésienne. Je voudrais que Descartes eût retranché quelques points pour être entièrement irrépréhensible par rapport à la foi; car, pour le pur philosophique, j'en fais bon marché (1). » Aussi n'est-il pas invraisemblable de considérer *les Pensées* de Pascal comme une réaction contre le cartésianisme.

Tandis que Descartes se servait du doute méthodique pour arriver à la vérité philosophique, qui devait servir de base à la vérité religieuse, Pascal (1623-1662) cherchait par le doute aussi et par l'impuissance de la raison une route vers la vérité religieuse, qui devait lui donner la vérité philosophique. Tel est l'objet des *Pensées*, qui étaient destinées à composer un jour une admirable apologie de la religion chrétienne, si l'on en peut bien juger par le plan général de l'ouvrage dont voici les traits principaux :

(1) Lett. CXXXIX et CCLIV.

« Tous ceux qui apporteront une sincérité parfaite et un véritable désir de rencontrer la vérité, j'espère qu'ils auront satisfaction et qu'ils seront convaincus des preuves d'une religion si divine (1). On ne saurait être indifférent sur la vérité ou la fausseté de la religion. Rien n'est plus lâche que de faire le brave contre Dieu, et d'aller dans la faiblesse et dans l'agonie, affronter un Dieu tout-puissant et éternel (2). Il faut prendre un parti; et c'est pourquoi je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature; non-seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endureis, mais encore parce que cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile (3). Le Dieu des chrétiens n'est pas simplement un Dieu auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments, c'est un Dieu d'amour et de consolation. C'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur qu'il possède; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance et d'amour; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même (4). En effet, si le monde subsistait pour instruire l'homme de Dieu, sa divinité reluirait de toutes parts d'une manière incontestable; mais comme il ne subsiste que pour Jésus-Christ et par Jésus-Christ, et pour instruire les hommes de leur corruption et de leur rédemption, tout y éclate des preuves de ces deux vérités (5). Il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, et de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir. Une seule de ces connaissances fait ou l'orgueil des philosophes ou le désespoir des athées (6). Jésus-Christ est donc l'objet de tout et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses. En lui et par lui nous connaissons Dieu, nous enseignons une bonne doctrine et une bonne morale. Hors de lui, nous ne savons ce que c'est ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes (7). Or, nous sommes automate autant qu'esprit, et de là vient que l'instrument par lequel la

(1) *Pensées*, édit. Feugère, tom. II, p. 14. — (2) *Ibid.*, p. 413. — (3) *Ibid.*, p. 415. — (4) *Ibid.*, p. 416. — (5) *Ibid.*, p. 417. — (6) *Ibid.*, p. 355. — (7) *Ibid.*, p. 114 et suiv., 316 et suiv.



persuasion se fait n'est pas la seule démonstration (1). Vous voulez aller à la foi, et vous n'en savez pas le chemin; vous voulez guérir de l'infidélité, et vous en demandez des remèdes : apprenez de ceux qui ont été liés comme vous; suivez la manière par où ils ont commencé; c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc.; naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. Qu'avez-vous à perdre (2)? »

Après cette préparation, Pascal découvre à son incrédule la misère de l'homme, dont la première est le besoin de *divertissement* qui l'empêche d'arrêter jamais sa réflexion sur lui-même; la seconde est dans sa raison, livrée à mille causes d'erreurs, incapable d'arriver au vrai par elle-même; la troisième est dans la corruption de sa volonté, qui ne saurait lui donner le bonheur. Mais toutes ces misères de l'homme, ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé.

« Que l'homme maintenant s'estime son prix. Qu'il s'aime, car il y a en lui une nature capable de bien; mais qu'il n'aime pas pour cela les bassesses qui y sont. Qu'il se méprise parce que sa capacité est vide; mais qu'il ne méprise pas pour cela cette capacité naturelle. Qu'il se haïsse, qu'il s'aime : il a en lui la capacité de connaître et d'être heureux; mais il n'a point de vérité ou constante ou satisfaisante. Je voudrais donc porter l'homme à désirer d'en trouver, à être prêt et dégagé des passions pour la suivre où il la trouvera (3). »

Or, ni les philosophes épicuriens ou stoïciens, dogmatistes ou pyrrhoniens ne sauraient nous enseigner certainement le vrai ni le bien. Les religions de la Grèce et de Rome, de la Chine ou de Mahomet ne le peuvent pas davantage. Il faut voir ce que fera la sagesse de Dieu :

« En considérant cette inconstante et bizarre variété de mœurs et de créances dans les divers temps, je trouve en un coin du monde, un peuple particulier, séparé de tous les autres peuples de la terre. Sa loi est la plus ancienne et la plus parfaite qui existe; elle est renfermée dans un livre qui mérite toute créance, quel qu'en soit le merveilleux, et qui raconte toute l'histoire du monde. Ce peuple et ce livre, ce qui est tout un, si grand, si singulier dans sa vie, dans sa durée, sa

(1) *Pensées*, tom. II, p. 174. — (2) *Ibid.*, p. 168. — (3) *Ibid.*, p. 90.

loi, ses mœurs, avait surtout une mission figurative. En effet, une autre loi devait être donnée, un autre législateur devait venir, et il est facile de le reconnaître en lisant les prophéties qui sont la plus grande des preuves de Jésus-Christ. Ces prophéties concernent l'origine, la naissance, la vie, la mort de Jésus-Christ, l'établissement de son Eglise, ses combats, ses victoires et son triomphe sur le judaïsme et l'idolâtrie. »

Jésus-Christ est donc le Rédempteur promis; les deux Testaments le regardent, l'ancien comme son attente, le nouveau comme son modèle; tous deux comme leur centre. Qu'il est grand dans ses discours, dans son caractère, dans sa vie, dans sa mission, dans sa mort, dans son triomphe! Les apôtres sont faits à l'image de leur maître; leur témoignage est irrécusable; ces millions de martyrs qui meurent, disant : Je suis chrétien; ces grandes choses que le christianisme a faites dans le monde; ces vertus d'humilité, d'innocence et de charité que le paganisme n'a point connues; cette durée perpétuelle de la religion chrétienne, malgré toutes les oppositions; toutes ces choses ne laissent plus de place au doute, et il n'y a plus qu'à s'écrier :

« Ainsi, je tends les bras à mon libérateur, qui, ayant été prédit durant quatre mille ans, est venu souffrir et mourir pour moi sur la terre dans les temps et dans toutes les circonstances qui en ont été prédites; et, par sa grâce, j'attends la mort en paix, dans l'espérance de lui être éternellement uni; et je vis cependant avec joie, soit dans les biens qu'il lui plaît de me donner, soit dans les maux qu'il m'envoie pour mon bien, et qu'il m'a appris à souffrir par son exemple (1). »

Quel que soit le mérite de style des *Pensées* de Pascal, il est certain que son apologie prête le flanc à de graves critiques. La raison et la volonté y sont tellement humiliées et tellement impuissantes, qu'elles ne peuvent amener la conversion d'un infidèle, sinon par l'effet d'une délectation supérieure et toujours victorieuse, ainsi que le veulent les jansénistes.

L'éducation des enfants de France, qui avait donné à Bossuet et à Fénelon l'occasion de composer plusieurs ouvrages qui sont des chefs-d'œuvre, fit entreprendre à Daniel Huet (1630-1721), évêque d'Avranches, sa *Demonstratio evangelica*. Ce livre ne justifia pas les grandes espérances que l'on

(1) *Pensées*, tom. II, p. 198.



avait fondées sur lui. L'auteur entreprend de démontrer la vérité du christianisme en s'appuyant uniquement sur les preuves historiques, et en discutant les miracles et les prophéties. Tout en reconnaissant sa vaste érudition, sa critique savante et habile, il est impossible de lui accorder comme une vérité démontrée cette conjecture, que toutes les vérités religieuses, conservées dans le paganisme, proviennent des sources hébraïques. Cette opinion, et d'autres semblables, conduisent l'auteur à exagérer l'infirmité de la raison, tactique malheureuse qui consiste à désespérer les âmes, afin que, fatiguées par le doute, elles se jettent les yeux fermés entre les bras de la foi. Voici d'ailleurs l'analyse de *la Démonstration évangélique*.

Huet explique dans sa préface au dauphin qu'une discussion avec un savant juif d'Amsterdam a été l'occasion de son livre. Comme après un mois d'entretien, son adversaire n'était pas convaincu, il s'engagea à lui démontrer scientifiquement et par les prophéties seules la vérité du christianisme.

« Il est bien connu que les principes des géomètres ne sont pas plus certains que les principes des moralistes ; par conséquent, les démonstrations de ceux-ci ne sont pas moins solides que celles des premiers. Or, j'affirme que l'on peut démontrer la vérité du christianisme, en partant de certaines vérités de l'ordre moral, que l'expérience journalière confirme, que personne ne contredit, qui sont reçues et acceptées par tous d'un commun accord. Platon n'a-t-il pas approuvé, dans le *Ménon*, que l'on enseignât la morale comme la géométrie, par axiômes, définitions et hypothèses ? Cicéron, en traitant pour son fils Marcus la question des *Devoirs*, n'a-t-il pas dit qu'il suivrait dans l'exposition de son sujet la méthode des géomètres ? Et Proculus n'a-t-il pas enseigné par définitions, propositions et démonstrations les éléments de sa théologie et de sa physique ? Fort de ces exemples, j'ai disposé dans une forme scientifique et démonstrative l'argument pour la vérité de la religion que l'on tire des prophéties. Tel est le sujet de ce livre ; il est ancien, mais la manière de le traiter est nouvelle. Toutefois, j'avoue que les démonstrations les plus évidentes ne sauraient produire en nous la foi, sans la grâce de Jésus-Christ, car la foi est un don de Dieu.

» Il y a pour nous deux moyens d'acquérir la connaissance,

les facultés naturelles, la raison et les sens d'une part, et de l'autre la foi. La première voie est obscure, douteuse, trompeuse, incertaine, embarrassée de difficultés et de contradictions; la seconde est claire, large, unie, calme, lumineuse. Celui auquel Dieu a donné la foi n'a pas besoin de preuves, et pour celui qui n'a pas la foi la démonstration ne suffit pas. »

Quelque fragile que soit l'instrument de la raison, c'est pourtant de lui que l'évêque d'Avranches entend se servir pour s'élever sur le roc inébranlable de la foi; et si certains apologistes ont pris à tâche de désespérer la raison, d'en ébranler les principes par les arguments du scepticisme, afin de mettre le christianisme à l'abri de ses attaques, il ne veut pas *présentement* suivre cette méthode; il veut écrire une démonstration qui serve, d'une part à préparer et à affermir la foi, et de l'autre à combattre les impies qui rejettent l'autorité des vérités révélées.

Alors, procédant à la manière des géomètres, Huet pose des définitions, des postulats et des axiômes. Il s'applique à définir l'authenticité d'un écrit, la prophétie, l'histoire, la vraie religion, le Messie, la religion chrétienne, et demande qu'on lui accorde un esprit docile, attentif, impartial. Il affirme comme des vérités axiomatiques qu'un livre est authentique, quand toute la tradition historique l'attribue à son auteur; que toute histoire est vraie, quand elle est d'accord avec les récits contemporains; que toute prophétie est véritable, quand les événements prédits se sont ponctuellement accomplis, enfin que toute vraie prophétie vient de Dieu. Après ces préliminaires, l'auteur établit dans une suite de propositions que les livres du Nouveau-Testament sont authentiques et véridiques, et que Jésus est le Messie; que les livres de l'Ancien-Testament sont pareillement authentiques, qu'ils contiennent un grand nombre de vraies prophéties, concernant le Messie, qui se sont toutes ponctuellement accomplies en Jésus de Nazareth, ainsi que le prouve le rapprochement des textes des deux Testaments. L'objet de ces prophéties est en particulier l'origine, le temps, les noms, les fonctions, les miracles, le caractère, la mission, la passion, la mort, la résurrection et l'ascension de Jésus-Christ. Ont été pareillement prédites la descente du Saint-Esprit, la fondation de l'Eglise, la rapide propagation du christianisme, la constance des martyrs, la rénovation du monde, la chute des idoles, l'opiniâtreté, la ruine et la disper-



sion des Juifs. Or, toutes ces prophéties ayant été accomplies, ainsi que le prouvent des faits et des témoignages incontestables, il s'ensuit que la religion chrétienne est vraie, et que toutes les autres sont fausses et impies.

Huet avait envoyé son livre à Leibnitz (1646-1716), qui, bien que protestant, se rapprochait beaucoup des catholiques, et repoussait sur des points fondamentaux les doctrines de la réforme. La théologie de Leibnitz nous présente, surtout au point de vue de la méthode, une analyse remarquable du rapport qui existe entre la foi et la science, entre la révélation et la raison. Il se prononce énergiquement contre Bayle, qui affirmait la possibilité d'une contradiction entre les vérités naturelles et les vérités révélées. Il ne ménage pas plus Descartes, qui avait cru pouvoir exclure l'élément religieux du domaine de la philosophie, « comme si l'on pouvait admettre une philosophie inconciliable avec la religion, ou une religion inconciliable avec des vérités rationnellement démontrées (1). »

« Les vérités de raison sont de deux sortes; les unes sont ce qu'on appelle *les vérités éternelles*, qui sont absolument nécessaires, en sorte que l'opposé implique contradiction; et telles sont les vérités, dont la nécessité est logique, métaphysique ou géométrique, qu'on ne saurait nier sans pouvoir être mené à des absurdités. Il y en a d'autres qu'on peut appeler *positives*, parce qu'elles sont les lois qu'il a plu à Dieu de donner à la nature, ou parce qu'elles en dépendent. Nous les apprenons, ou par l'expérience, c'est-à-dire *a posteriori*; ou par la raison, et *a priori*, c'est-à-dire par des considérations de la convenance qui les ont fait choisir : cette convenance a aussi ses règles et raisons; mais c'est le choix libre de Dieu, et non pas une nécessité géométrique, qui a fait préférer le convenable, et le porte à l'existence. Cela fait voir que Dieu peut dispenser les créatures des lois qu'il leur a prescrites, et y produire ce que leur nature ne porte pas en faisant un *miracle*, et lorsqu'elles sont élevées à des perfections et à des facultés plus nobles que celles où elles peuvent arriver par leur nature. Deux vérités ne sauraient se contredire, et la raison qui est la lumière naturelle ne saurait contredire la foi qui est la lumière

(1) *De verâ Methodo*, etc., op. xxvi, edit. Erdmann, p. 111. ....Fidei autem mysteria declinaverit (Cartesius) : philosophari scilicet sibi, non theologari propositum esse, quasi philosophia admittenda sit inconciliabilis religioni, aut quasi religio vera esse possit, quæ demonstratis alibi veritatibus pugnet.

révélée. Une objection contre la foi ne peut former qu'un argument vraisemblable, qui est sans force, puisqu'on convient que les mystères de la religion sont contraires aux apparences. De même tout ce qu'on dit contre la raison ne porte coup que contre une prétendue raison, corrompue et abusée par de fausses apparences. Ainsi, ni les vérités nécessaires, ni les conséquences démonstratives de la philosophie ne sauraient être contraires à la révélation. En commettant ensemble la foi et la raison, on confond d'ordinaire les termes expliquer, comprendre, prouver, soutenir. Les mystères se peuvent *expliquer* autant qu'il faut pour les croire, mais on ne les saurait *comprendre*, ni faire entendre *comment* ils arrivent. Il ne nous est pas possible non plus de les *prouver* par la raison : car tout ce qui se peut prouver *a priori*, ou par la raison pure, se peut comprendre. Tout ce qui nous reste donc, après avoir ajouté foi aux mystères sur les preuves de la vérité de la religion (qu'on appelle *motifs de crédibilité*), c'est de les pouvoir soutenir contre les objections.

» La question de la conformité de la foi avec la raison a toujours été un grand problème. Dans la primitive Eglise, les plus habiles auteurs chrétiens s'accommodaient des pensées des platoniciens, qui leur revenaient le plus, et qui étaient le plus en vogue alors. Peu à peu Aristote prit la place de Platon, lorsque le goût des systèmes commença à régner, et lorsque la théologie même devint plus *systématique*, par les décisions des conciles généraux, qui fournissaient des formulaires précis et positifs. Saint Augustin, Boèce et Cassiodore dans l'Occident, et saint Jean de Damas dans l'Orient, ont contribué le plus à réduire la théologie en forme de science ; sans parler de Bède, Alcuin, saint Anselme, et quelques autres théologiens versés dans la philosophie, jusqu'à ce qu'enfin les scolastiques survinrent, et que le loisir des cloîtres, donnant carrière aux spéculations, aidées par la philosophie d'Aristote traduite de l'arabe, on acheva de faire un composé de théologie et de philosophie, dans lequel la plupart des questions venaient du soin qu'on prenait de concilier la foi avec la raison. Il serait à désirer qu'un autre Petau ou Thomassin eussent fait à l'égard des scolastiques ce que ces deux savants hommes ont fait à l'égard des Pères.

» La lumière de la raison n'est pas moins un don de Dieu que celle de la révélation. Aussi est-ce une chose sans diffi-



culté parmi les théologiens qui entendent leur métier, que les *motifs de crédibilité* justifient, une fois pour toutes, l'autorité de la sainte Ecriture devant le tribunal de la raison, afin que la raison lui cède dans la suite comme à une nouvelle lumière, et lui sacrifie toutes ses vraisemblances (1). »

Dans le *Systema theologicum*, Leibnitz donne en un style noble, simple et concis, une exposition des vérités de la foi, en défendant surtout les points qui ont été le plus vivement débattus entre les catholiques et les protestants. On peut dire en général qu'il ne tient pas assez compte des difficultés, des obscurités, des incertitudes qui arrêtent l'exercice normal de la raison depuis la chute de l'homme; que son système de l'harmonie préétablie ramène le fatalisme sous un autre nom; que, conformément aux doctrines des réformateurs, la conversion est un pur ouvrage de la grâce de Dieu, où l'homme ne concourt qu'en ne résistant pas; qu'il ne s'est jamais clairement expliqué sur la parfaite identité de l'Eglise catholique et de l'Eglise romaine; qu'enfin, il exalte à un si haut point la critique et la philologie, que si ces arts périssaient, dit-il dans une lettre à Huet, nous n'aurions plus rien de solide pour démontrer la vérité de la religion à un infidèle. Eh quoi! ne resterait-il pas le fait évident de l'existence de l'Eglise « qui, toujours attaquée et jamais vaincue, est un *miracle perpétuel* et un témoignage éclatant de l'immutabilité des conseils de Dieu! Au milieu de l'agitation des choses humaines, elle se soutient toujours avec une force invincible, en sorte que par une suite non interrompue depuis dix-sept cents ans, nous la voyons remonter jusqu'à Jésus-Christ, dans lequel elle a recueilli la succession de l'ancien peuple, et se trouve réunie aux prophètes et aux patriarches (2). »

Outre les ouvrages que nous venons de passer en revue, le dix-septième siècle donna naissance à de nombreux traités de théologie positive, entre lesquels nous devons spécialement citer la *Theologia speculatrix et practica*, du Père du Hamel; la *Theologia dogmatica et moralis*, de Noël Alexandre; le *Cursus theologicus*, de Tournely; la *Summa sancti Thomæ*, de Billuart; les *Dogmata theologica*, du Père Petau; le bel ouvrage sous le même titre, du Père

(1) *Disc. de la conform. de la foi avec la raison*, passim.

(2) BOSSUET, *Disc. sur l'hist. univ.*, II<sup>e</sup> part., chap. 26.

Thomassin, et enfin les *Disputationes theologicæ*, de Suarez.

Honoré Tournely (1668-1729) est à peu près le premier des *Cursistes*, c'est-à-dire de ces théologiens qui ont partagé les diverses matières de la théologie en volumes distincts et séparés. Tournely est un écrivain distingué, d'une latinité irréprochable, d'une grande clarté d'exposition, d'une méthode très-satisfaisante. Sa doctrine est sûre et correcte, principalement dans les matières de la grâce, ce qui a été donné à très-peu de ses contemporains. Il faut remarquer dans la préface de son *Traité de l'Eglise* le passage suivant : « Si je n'avais eu à cœur de ne point changer l'ordre suivi dans les écoles, il eût été mieux et plus convenable de placer ce traité en tête de tous les autres. Il contient en effet une solution prompte, facile, péremptoire, et telle qu'il convenait que Notre-Seigneur nous l'enseignât, à toutes les controverses qui peuvent s'élever sur les matières de la foi. Si l'on a dit au sujet de la vie honnête et vertueuse, que la solution de toutes les difficultés était le Christ, on peut dire avec toute justesse, au sujet de la foi, que la solution de toutes les difficultés est l'Eglise. »

L'immense travail du P. Petau est précédé de Prolégomènes éminemment remarquables.

« J'entreprends ici, dit-il, une œuvre pleine de labeurs et de difficultés, mais la plus belle de toutes, une exposition complète de la théologie. Ce ne sera point cette théologie disputée et subtile, qui, depuis quelques siècles, a envahi les écoles, d'où elle a reçu le nom de *scolastique*, mais une théologie plus élégante et plus féconde, qui, formée sur le modèle de la savante antiquité, c'est-à-dire dégagée des épines de la dialectique pour s'étendre dans une espace plus libre, consacre exclusivement à son service et à son ornement les richesses qui lui appartiennent (1). »

Après ce début, le P. Petau expose quel est l'objet, la division de la théologie, et sur quels principes elle repose. Ces principes sont la parole de Dieu contenue dans l'Ecriture sainte et dans la tradition, interprétée par l'Eglise. Il examine quels sont les rapports de la théologie avec la philosophie, et après avoir rapporté les opinions des anciens, qui, par des motifs de sage prudence, interdisaient le mélange soit du platonisme, soit du péripatétisme avec la théologie, il établit que la philo-

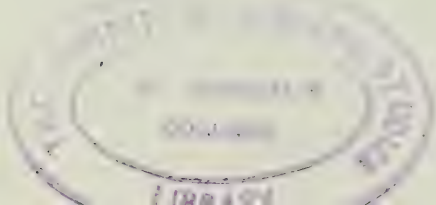
(1) *Proleg.*, cap. 1.



sophie et la dialectique sont utiles au théologien. La dialectique est nécessaire non-seulement pour confondre les ennemis de la foi, mais pour donner naissance à la science des choses divines. Clément d'Alexandrie, saint Basile, les deux Grégoire, saint Augustin se prononcent formellement pour son légitime usage. La foi suppose, il est vrai, la raison et son exercice, mais non point en ce sens que la raison produise la foi, comme une cause produit un effet, ou juge le contenu de la foi comme un magistrat sur son tribunal. Néanmoins, il est sage de maintenir l'emploi de la méthode scolastique, parce que les hérétiques anciens et modernes y sont opposés. Mais, dira-t-on, l'emploi de cette méthode rend la théologie sèche, aride, et la prive de tout ornement et de toute beauté. Cela pourrait être, si l'on poussait les choses à l'excès; aussi Origène, saint Jérôme, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile et saint Augustin pensent que la science sacrée doit avoir la forme qui convient à son objet, et revêtir tous les ornements qui peuvent la faire aimer. Telle est donc la théologie, science qui ne rentre pas, il est vrai, dans la définition d'Aristote, qui ne voit dans la science qu'une déduction des vérités de la raison, mais science véritable, puisqu'elle repose sur des vérités parfaitement claires, non point pour nous, mais pour l'entendement divin et pour les bienheureux. Il y a plus, la théologie n'est pas seulement une science, c'est-à-dire un produit des opérations intellectuelles, mais elle est une *sagesse*, comme le dit saint Augustin, c'est-à-dire une intuition du Vrai. De là, il est nécessaire que le théologien soit non-seulement habile dans les sciences profanes, mais orné de vertus et dégagé de toute affection mauvaise.

Le Père Petau traite ensuite, avec toute l'étendue désirable, de Dieu et de son essence, de la sainte Trinité, des anges et de l'œuvre du monde, *de mundi opificio*; en 1650, il fit paraître la seconde partie de son traité, où il expose le mystère de l'incarnation et réfute les erreurs qui l'ont attaqué. Cet ouvrage n'est point à proprement parler une théologie dogmatique, mais un immense répertoire de l'histoire des dogmes. On trouve généralement que sous le rapport de l'exactitude et de la précision, il laisse quelque chose à désirer.

Le Père Thomassin de l'Oratoire (1619-1695) abandonne aussi la méthode scolastique pour se renfermer exclusivement dans les témoignages de la Bible et des saints Pères. Il voudrait



pourtant faire servir les sciences profanes au progrès de la science sacrée, et on le voit constamment préoccupé de montrer comment la philosophie platonicienne de l'Oratoire s'accorde facilement avec le christianisme.

Parmi les nombreux défenseurs de la foi catholique que produisit la compagnie de Jésus pendant le cours du seizième siècle, le plus célèbre est sans contredit François Suarez (1548-1617), que l'on peut considérer comme le plus grand théologien des temps modernes. Il était né à Grenade, et après avoir étudié à l'Université célèbre de Salamanque avec les Maldonat, les François Gomez, les Valencia, les Etienne Avila, il devint maître à son tour et occupa les chaires à Ségovie, à Rome, à Alcalá, à Salamanque et à Coïmbre. La renommée de sa science franchit bientôt les limites de l'Espagne, de l'Italie, du Portugal, et retentit jusqu'aux extrémités du monde chrétien. Ses contemporains, Bossuet, les souverains pontifes eux-mêmes, lui ont décerné à l'envi les glorieux titres de *Doctor eximius*, d'*Oracle de son temps*, de *Défenseur de la foi*, de *Théologien en qui se résume toute l'Ecole*. Outre les vingt-trois volumes in-folio, tant de philosophie que de théologie, composés par Suarez, et connus depuis deux siècles et demi, six opuscules inédits viennent récemment encore d'ajouter à sa gloire.

La plus remarquable des compositions de Suarez est sans contredit le *Traité des lois*, dont nous allons donner le plan et le début.

« La question des lois, dit Suarez, appartient à la théologie, car Dieu est le souverain législateur, et d'ailleurs la foi catholique ordonne d'obéir à la loi naturelle, à la loi civile et à la loi ecclésiastique. Les grands philosophes de l'antiquité, Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque, Plutarque, ainsi que les grands théologiens, saint Thomas, Soto, saint Antonin, Vincent de Beauvais, Gerson et Pierre Lombard se sont occupés de la question des lois. La théologie embrasse d'abord le droit naturel, comme support de l'ordre surnaturel; puis elle critique les lois civiles au moyen de règles plus élevées et selon les principes de la foi, et déclare quelle espèce d'obligation en découle; elle revendique comme son domaine propre les saints canons et les décrets des souverains pontifes; elle montre comment toutes ces lois ont dans la révélation leur principe et leur fin. C'est en Dieu qu'existe en effet originairement tout pouvoir législatif,



et c'est de lui qu'il arrive aux hommes soit par la voie naturelle, soit par la voie surnaturelle. C'est enfin la théologie qui enseigne comment les lois sont, par rapport à la conscience morale, la mesure des actes humains, quel mérite et quel démérite elles apportent pour la vie éternelle. »

Après ce début, Suarez traite successivement de la loi en général, de sa nature, de ses causes et de ses effets. La première de toutes les lois est la loi éternelle, qui est contenue dans l'essence divine; c'est d'elle que dérivent la loi naturelle et le droit des gens, puis la loi positive, purement humaine ou loi civile, et la loi positive canonique ou ecclésiastique. Sur ce point, Suarez considère la personne du législateur ecclésiastique, l'objet et les conditions des lois de l'Eglise. Enfin, après avoir analysé les diverses espèces de lois humaines, et surtout celles qui ont une application restreinte, il traite de l'interprétation des lois, de leur abrogation, et des modifications qu'elles peuvent recevoir.

Suarez écrivait encore sur son lit de mort, et peu d'instantes avant d'expirer il disait : « Je ne croyais pas qu'il fût si doux de mourir. » Les œuvres de tels hommes sont des trésors, et la moindre de leurs pensées mérite d'être recueillie avec un religieux respect.

La querelle du jansénisme, qui agita le dix-septième siècle, ne fit éclore aucune œuvre remarquable au point de vue de la méthode. Le débat soulevé par Michel de Bay ou Baius (1513-1589) se concentrait sur un seul point, sur le mode d'opération de la grâce divine. Baius disait que la grâce et la gloire étaient dues à une nature innocente, que les commandements de Dieu étaient impossibles, que tous les mouvements de la concupiscence étaient des péchés, que tous les péchés étaient mortels et les vertus des philosophes des vices; que sans la grâce le libre arbitre n'était capable que de mal, que la liberté était supprimée par la contrainte, et, pour tout résumer, qu'il n'y avait pas de milieu entre la charité divine et une vicieuse concupiscence. A peine cette doctrine était-elle condamnée, d'abord dès l'an 1570 par saint Pie V, en soixante-seize propositions, puis par la constitution d'Urbain VIII en 1641, que de graves dissensions s'élevèrent entre les théologiens de l'ordre des dominicains et ceux de l'ordre des jésuites. Déjà les Universités de Louvain et de Douai avaient condamné plusieurs propositions du P. Lessius, de la compagnie de Jésus, parce qu'il combattait

la prédestination gratuite, et antérieure à la prévision des mérites, que professaient les thomistes. Il n'était point l'auteur, mais le propagateur de la prédestination *conséquente*. Saint Bonaventure et plusieurs Universités l'avaient enseignée avant lui. Comment, disait Lessius, admettre la prédestination *antécédente*, sans admettre en même temps la réprobation négative, c'est-à-dire la volonté de Dieu de ne pas sauver tous les hommes? Tandis que saint François de Sales écrivait en 1613, à Lessius, pour le féliciter sur la défense des principes qu'il soutenait lui-même dans son *Traité de l'amour de Dieu*, les thomistes accusaient le théologien des jésuites de rendre l'homme indépendant de Dieu et d'exagérer la portée du libre arbitre. Mais, la dispute s'échauffant, le pape Sixte V évoqua l'affaire à son tribunal, et après avoir blâmé les censures de Louvain, imposa silence aux deux parties.

Les disputes se ravivèrent en Espagne à l'occasion du livre de Molina (1540-1600). Le fondateur de la compagnie de Jésus avait prescrit dans ses Constitutions l'étude de saint Thomas, mais il avait ajouté dans une note marginale le nom du Maître des Sentences. Comme on accusait la société de s'écarter des principes de saint Thomas, le célèbre Aquaviva fit rédiger le *Ratio studiorum*, ou plan d'études des jésuites, et fit dresser une liste d'environ soixante opinions abandonnées à la libre discussion. Au nombre de ces opinions était celle de l'existence dans l'entendement divin d'une *science moyenne*, selon laquelle Dieu connaît les choses futures qui dépendent d'une condition. Le P. Montemajor ayant soutenu à Salamanque une thèse sur ce sujet, le dominicain Bañez en déféra plusieurs propositions au Saint-Office, qui les condamna sans nom d'auteur. Montemajor ne reconnaissant pas ces propositions comme siennes, les jésuites continuèrent à soutenir la science moyenne.

Molina prit à peu près le contre-pied de la doctrine de Bañez dans son livre sur *la Concorde du libre arbitre avec la grâce divine*. Bañez le dénonça encore, mais sans pouvoir le faire condamner, et Clément VIII, informé des nouvelles disputes qui s'élevaient, déféra l'affaire à la congrégation de *Auxiliis*. Après dix années de discussion, un décret fut porté par Paul V qui permettait aux deux parties de soutenir leur sentiment, avec défense de s'accuser mutuellement d'hérésie, et de rien publier sur ces matières sans l'autorisation du Saint-Siège. D'après Molina, il n'y a qu'une seule et même grâce, laquelle,



selon le consentement ou le refus de la volonté humaine, devient efficace ou inefficace. Cependant il admet qu'il peut y avoir entre les secours de la grâce une différence *quantitative*. Vasquez et Suarez ont tant soit peu modifié les idées de Molina et formulé la doctrine enseignée à peu près dans toutes les écoles, que l'efficacité de la grâce dépend de l'harmonie, de la conformité, de la proportion du secours que Dieu accorde avec les dispositions, tant extérieures qu'intérieures, de celui qui le reçoit. Ce système est appelé *Congruisme*.

L'apparition du livre célèbre de Jansénius, évêque d'Ypres (1585-1638), intitulé l'*Augustinus*, donna naissance à de nouvelles querelles. La plupart des théologiens n'y virent que la reproduction des opinions de Baïus et de Calvin sur la grâce; aussi, en 1642, le pape Urbain VIII proscrivit l'*Augustinus* comme contenant des propositions déjà condamnées. La doctrine de ce livre, résumée par Nicolas Cornet, en cinq propositions qui renfermaient tout le jansénisme, fut solennellement condamnée comme hérétique par le pape Innocent X, le 31 mars 1653.

Antoine Arnauld (1612-1694), qui s'est rendu célèbre par sa vie de cachettes et de fuites, et par son indomptable obstination, avait entrepris de défendre l'*Augustinus*. En philosophie, Arnauld est conceptualiste; en théologie, il est froid, sec et d'une marche monotone. Dans ses quarante-deux volumes in-quarto, il est difficile de rencontrer une page écrite avec quelque chaleur d'âme. Ses traités sont composés selon la méthode géométrique; la proposition qu'il attaque est mise en tête, et la réfutation suit, comme une démonstration suit un théorème. Sacy, autre théologien de Port-Royal, est pâle et sans couleur comme écrivain, et n'offre aucune originalité comme traducteur de la Bible. Nicole (1625-1695), le controversiste infatigable et le moins janséniste de tous les écrivains de Port-Royal, doit surtout être envisagé comme moraliste chrétien.

La période moderne nous présente par rapport à la théologie morale les mêmes différences de méthode que nous avons observées déjà dans l'époque précédente. Nous trouvons d'un côté la méthode traditionnelle plus pratique que théorique, enseignée dans les séminaires à partir du concile de Trente, et propagée surtout par les manuels des jésuites, de l'autre une morale plus scientifique et plus philosophique, qui se montre

à l'Oratoire d'abord, puis dans les ouvrages de certains théologiens célèbres, et qui devait amener au temps présent la réalisation d'un système de morale chrétienne méthodiquement irréprochable. Mais avant d'entrer dans le détail, nous devons dire quelques mots du *Probabilisme* et des querelles sur la casuistique, questions qui ont exercé une grande influence sur la méthode de la théologie morale.

Dans l'appréciation d'un acte humain, il faut distinguer entre le jugement de la conscience immédiate, et celui de la conscience réflexe. C'est se tromper grandement sur l'organisation morale de l'homme que de prétendre avec Shaftesbury, que dès qu'une chose est contre les bonnes mœurs, nous sommes suffisamment avertis par la conscience de nous en détourner, et que par conséquent toute éducation de la conscience morale par la société ou par l'Eglise, est non-seulement inutile, mais nuisible. En effet, pour peu que l'on observe la vie humaine, on reconnaît qu'elle est composée d'éléments si divers, qu'elle offre des complications si variées, que dans tout acte humain se mêlent si étroitement l'amour-propre et l'amour du bien, le respect de la loi et le maintien de la liberté, qu'il est nécessaire de se servir du raisonnement, si l'on veut agir sagement dans toute espèce de cas. D'ailleurs, il est une vérité que personne ne contestera, c'est qu'une loi n'oblige qu'autant qu'elle est certaine; partout où il y a doute ou incertitude sérieuse, il n'y a pas d'obligation pour la volonté humaine. Ainsi, que l'on se place soit au point de vue subjectif de la conscience, soit au point de vue objectif de la loi, il y aura nécessairement sur certains actes des opinions probables entre lesquelles on peut choisir, en se dirigeant soit d'après la raison, soit d'après l'autorité. Le probabilisme n'est rien autre chose, et, sagement appliqué, il maintient le respect des droits de l'homme et la liberté de l'agent. Sans doute, à côté de l'usage légitime, il y a de l'abus. A force de disputer sur les règles de la morale et sur les actes humains, on peut obscurcir ce qui était clair, absoudre des actions coupables, incriminer des choses indifférentes, substituer aux autorités les plus graves l'opinion d'un docteur, ou accumuler des témoignages sans valeur pour atténuer une conclusion évidente. Mais d'un autre côté, si l'on se renferme dans de justes limites, si l'on exige d'abord qu'une opinion vraiment probable ne soit contraire ni à l'Ecriture sainte, ni aux décisions de l'Eglise, ni à une raison



évidente, ni au sentiment commun des écoles, si l'on se tient prudemment dans une ligne moyenne, également éloigné d'un rigorisme qui désespère, et d'un relâchement qui corrompt, il est impossible que l'on soit répréhensible, et le probabilisme entendu dans ce sens n'a pas été, et ne sera jamais condamné par l'Eglise. L'Eglise s'est contentée d'en réprimer les abus; elle en a interdit l'usage, en condamnant Thomas Sanchez (mort en 1630), partout où il a obligation de n'agir qu'avec des moyens sûrs; ainsi, pour les juges dans leurs sentences, pour les médecins dans leurs remèdes, pour les prêtres dans l'administration des sacrements, ou bien encore quand il s'agit d'éviter le dommage du prochain. Elle n'a pas moins défendu de condamner, en tout et pour tout, l'opinion la plus favorable à la liberté et d'inaugurer un rigorisme non moins fécond en abus. Il est en effet très-remarquable qu'au milieu des désordres du dix-septième siècle, on ait semblé préférer la morale dure et désespérante des jansénistes, à la morale plus humaine et plus indulgente des jésuites. Ne serait-ce pas peut-être qu'en plaçant la vertu et la pratique du bien sur des hauteurs inaccessibles, on voulait s'exempter de l'obligation d'y monter; on commençait par proclamer la vertu impossible, impraticable pour le grand nombre, afin de trouver une excuse aux entraînements vers le mal.

Quant aux casuistes, nous l'avons déjà dit, ils sont par rapport à la morale chrétienne, ce que sont en médecine et en jurisprudence les médecins et avocats consultants. Ils appliquent les règles immuables aux circonstances variables des temps et des lieux. Attaquer la morale à propos des variations de la casuistique, c'est la même chose que rejeter la législation et la médecine à propos des différences de pénalité, d'appréciation des délits, de moyens thérapeutiques qui ont été en usage à diverses époques. Si certains casuistes, emportés par une curiosité insatiable ont agité des questions subtiles, oiseuses, impertinentes, il ne faut pas étendre leur faute à la vraie casuistique, pas plus qu'il ne faut appliquer le Tartufe à toute espèce de dévotion, mais seulement aux hypocrites et aux faux dévots. Il y a donc en cette matière, comme dans la question du probabilisme, l'usage légitime et l'abus, le bon et le mauvais, et si l'on veut y réfléchir un peu, on verra que les casuistes ne pouvaient facilement mettre la morale en péril.

D'abord, ils n'écrivaient que pour des hommes graves,

instruits, vertueux, capables de discerner le bien du mal, et non pour le vulgaire ignorant et corrompu ; leurs volumineux traités étaient écrits en latin, et dans une forme peu attrayante pour le grand nombre des lecteurs ; ces livres étaient renfermés dans les écoles et les bibliothèques, et ne devaient point en sortir par lambeaux et par extraits souvent infidèles. Il fallait donc surtout se rendre compte de l'intention et de la pensée générale qui avait inspiré les casuistes, avant de les livrer aux sarcasmes et aux mépris. Antoine Escobar y Mendoza (mort en 1669), dans lequel on a personnifié la mauvaise casuistique, était un humble religieux, à l'âme droite et pure, qui ne pensa jamais que l'on pût détourner de leur sens les conseils qu'il avait donnés aux confesseurs, et lui faire pour sa louable intention une si triste célébrité. Par conséquent, quel que soit le mérite littéraire des *Provinciales*, nous devons nous en tenir à ce qu'en a dit Voltaire : « Le livre portait sur un fondement faux. On attribuait adroitement à toute la Société les opinions extravagantes de plusieurs jésuites espagnols et flamands. On les aurait déterrées aussi bien chez des casuistes dominicains et franciscains ; mais c'était aux seuls jésuites qu'on en voulait (1). »

Cependant la théologie mystique était continuée par saint Jean de la Croix, qui mêle dans ses écrits la poésie à la prose, et présente une incontestable valeur théologique et philosophique ; par Louis de Grenade, dont, au dire des contemporains, les ouvrages ont converti plus de pécheurs qu'ils ne contiennent de lettres ; par sainte Thérèse (1515-1582), par Bellarmin, par le P. Rodriguez, par saint François de Sales, par le cardinal Bona, M. Olier et le P. Scheffler de Breslau, plus connu sous le nom d'Angelus Silesius.

Saint Jean de la Croix était né en 1542, à Fontibère, dans la Vieille-Castille. Il fut le coopérateur de sainte Thérèse dans la réforme du Carmel. Voici les titres des traités mystiques qu'il a laissés : *de la Nuit obscure* ; *de la Montée du Carmel* ; *Cantique du divin amour entre l'âme et Jésus-Christ* ; *la vive Flamme d'amour* ; *Poésies sacrées*, *Conseils spirituels* et *Lettres spirituelles*. Il faut remarquer surtout les deux livres *de la Nuit obscure*, dont voici quelques-unes des idées :

« L'homme de la chair, plongé tout entier dans la vie ani-

(1) *Siècle de Louis XIV*, chap. 37.



male, un ivrogne, par exemple, ne conçoit rien au-dessus du boire et du manger, rien au-dessus du corps et de ce qui le flatte. Tout ce qui est intellectuel, science, poésie, beauté morale, lui est folie. L'homme de la raison, ou le philosophe, plongé tout entier dans la nature, ne conçoit rien au-dessus des idées naturelles, rien au-dessus de la raison humaine. Tout ce qui est surnaturel et divin, la foi, la grâce, lui est folie. Il est au chrétien ce que l'ivrogne est au philosophe. Mais l'homme de la chair a beau méconnaître ou nier l'ordre intellectuel, cet ordre n'en existe pas moins. De même l'homme de la nature a beau méconnaître ou nier l'ordre surnaturel, l'ordre de la grâce, cet ordre n'en existe pas moins. En s'élevant à l'ordre intellectuel, l'homme de la chair est obligé de mourir en quelque sorte à soi-même pour entrer dans une nouvelle existence, dans un monde nouveau, qui lui paraît d'abord une nuit obscure, non pas que les ténèbres y soient réelles, mais parce que ses yeux ne sont pas habitués à une si grande lumière. De même, pour s'élever à l'ordre surnaturel, l'homme de la nature est obligé de mourir en quelque sorte à soi-même, afin d'entrer dans un monde nouveau, qu'il n'avait pas même soupçonné, qui lui paraît d'abord une nuit obscure, non pas que les ténèbres y soient réelles, mais parce que ses yeux ne sont pas habitués à une si grande lumière. »

Loin d'anéantir la raison devant la foi, saint Jean de la Croix s'exprime ainsi : « Certes, nous devons avoir une si grande estime et un si grand attachement pour les lumières de la raison et de l'Evangile, que si nous entendions intérieurement quelques paroles surnaturelles, soit malgré nous, soit de notre consentement, il ne faudrait pas y consentir ni les agréer, à moins qu'elles ne s'accordassent avec l'Evangile et la raison (1). »

Le dominicain Louis de Grenade a composé des œuvres dogmatiques, dont la plus considérable est une *Introduction au symbole de la foi*, en cinq parties, et des œuvres morales, parmi lesquelles on remarque surtout la *Guide des pécheurs*. Il y a dans ce livre une étude profonde de l'âme humaine et une analyse parfaite du mystère de la justification. C'est de ce livre que saint François de Sales écrivait à un évêque de ses amis : « Mon opinion serait que vous commençassiez par lire

(1) *Œuv. compl.*, tom. I, p. 334, Avignon, 1828.

la grande Guide des pécheurs; puis, que vous passassiez au Mémorial, et enfin que vous lussiez tout Louis de Grenade. Mais pour le lire fructueusement, il ne faut pas le parcourir à la hâte : il faut le peser et le priser, et, chapitre par chapitre, le ruminer et appliquer à l'âme, avec beaucoup de considération et de prières à Dieu. »

C'était en se livrant à tous les devoirs de la vie religieuse, en fondant des couvents, en entreprenant des voyages, en souffrant toute espèce de contradictions et de maladies, que sainte Thérèse composa, sur l'ordre de ses supérieurs, ce grand nombre d'écrits, remplis d'une sagesse divine, imbibés d'une rosée céleste et tout parfumés de la plus pure piété (1). Ils roulent à peu près tous sur la théologie mystique. Personne n'a traité ces sujets avec plus de profondeur, de clarté et de pénétration, et ce en quoi sainte Thérèse est inimitable, c'est l'onction, la profonde humilité, l'esprit de foi et de confiance en Dieu, qualités qui font de son style une sorte de poésie lyrique et de prière continuelle.

Après avoir exploré dans un premier ouvrage *le Chemin de la perfection*, sainte Thérèse arrive au terme où ce chemin aboutit, et compose *le Château de l'âme*. Voici comment elle explique l'occasion de cet écrit :

« De toutes les choses que l'obéissance m'oblige de faire, il y en a peu qui m'aient paru si difficile que d'écrire de l'oraison. Mais comme je sais que l'obéissance peut rendre possible ce qui paraît impossible, je m'y engage avec joie, malgré la résistance de la nature. Je ne vois pas ce que je pourrais ajouter à ce que j'ai déjà écrit touchant l'oraison, pour satisfaire au commandement que j'en avais reçu, et je crains que ce que j'en dirai ne soit presque que ce que j'en ai dit. Je suis comme ces oiseaux à qui l'on apprend à parler, et qui, ne sachant que ce qu'on leur montre, redisent toujours les mêmes mots.

» Je vais donc commencer en ce jour de la Très-Sainte Trinité de l'année 1577, dans le monastère de Saint-Joseph-de-Tolède, où je me trouve maintenant. Je soumets tout ce que je dirai au jugement de ceux qui m'ont commandé d'écrire, qui sont des personnes très-éclairées; et si j'avance quelque chose qui ne soit pas conforme à la créance de l'Eglise romaine, ce ne sera pas à dessein, mais par ignorance, puisque j'ai tou-

(1) *Bulla canonizat.*



jours été et serai toujours avec la grâce de Dieu, entièrement soumise à cette sainte épouse de Jésus-Christ. Qu'il soit loué et glorifié à jamais ! Ainsi soit-il.

» Lorsque je priais Notre-Seigneur de m'inspirer ce que je devais écrire, il m'est venu dans l'esprit que ce que je vais dire doit être le fondement de ce discours. C'est de considérer notre âme ainsi qu'un château bâti d'un seul diamant ou d'un cristal admirable, dans lequel il y a, comme dans le ciel, diverses demeures. Car si nous y prenons bien garde, mes sœurs, l'âme juste est un véritable paradis où Dieu, qui y règne, trouve ses délices.

» Nous devons donc considérer que ce château renferme diverses demeures : les unes en haut, les autres en bas, les autres aux côtés, et une dans le milieu, qui est comme le centre et la principale de toutes, dans laquelle se passe ce qu'il y a de plus secret entre Dieu et l'âme. La porte pour entrer dans ce château, c'est l'oraison. La première demeure est la connaissance de soi-même et de Dieu. La seconde, le renoncement aux occupations non nécessaires. La troisième, la crainte de Dieu. La quatrième, le recueillement surnaturel, l'oraison de quiétude. La cinquième, l'oraison d'union avec Dieu, dont la preuve est l'amour du prochain. La sixième, l'oraison d'amour et de ravissement.

» J'ai connu plusieurs personnes qui, après que Dieu les a élevées à une contemplation parfaite, voudraient toujours y demeurer ; mais cela ne se peut ; et il arrive qu'en agissant de la sorte, elles ne sauraient plus méditer sur les mystères de la vie et de la passion de Jésus-Christ, comme elles faisaient auparavant. »

La septième et dernière demeure, c'est l'union de Dieu avec l'âme, comme de l'époux avec l'épouse, en sorte que Jésus-Christ vit en elle et elle en Jésus-Christ. Sainte Thérèse traite encore de cette dernière demeure dans une espèce de commentaire sur le Cantique des cantiques.

La dévotion noble, vraie et pleine de sens, la politesse des mœurs, l'esprit de sociabilité et tous les charmes d'une piété bien entendue, se rencontrent dans les œuvres de saint François de Sales (1567-1622). La vie chrétienne y est présentée avec sa croix, ses épines, son détachement et ses souffrances, « et telle, dit Bossuet, que le religieux le plus austère, ou le courtisan le plus dégoûté, s'il ne lui donne pas son affection, ne

peut au moins lui refuser son estime (1). » Dans sa *Philothée*, saint François de Sales enseigne à s'élever au-dessus de la nature sans la détruire, à se sanctifier dans les voies communes, quand on n'est pas appelé à un état plus parfait. Au lieu de régler la vie humaine par des formules, il s'applique à l'étudier dans le détail, et tout en faisant une large part à la grâce, il proclame la liberté, par le soin même qu'il prend d'en surveiller les mouvements. Dans *le Traité de l'amour de Dieu*, saint François de Sales a examiné les questions les plus élevées et les plus épineuses de la théologie, la grâce efficace, la prédestination, le commencement de la foi, etc... Par son humeur aimable qui brille par tout, par les ornements incomparables de son style, il ôte aux questions scolastiques toute leur aridité, et s'élève quelquefois jusqu'à l'éloquence.

*L'Introduction à la vie dévote* n'est pas un traité général de direction spirituelle, c'est une série d'entretiens particuliers adressés à *Philothée*, c'est-à-dire à madame de Chantal, une des plus pieuses femmes des temps modernes. L'ouvrage a plus de régularité et de méthode qu'il ne paraît au premier abord. Le saint directeur prend l'âme de sa fille spirituelle à son premier désir de la vie dévote, la soutient et l'encourage à convertir ce simple désir en une ferme résolution, l'amène à la pratique plus fréquente des sacrements; puis, une fois qu'elle est entrée heureusement dans cette voie nouvelle, il lui fait parcourir les divers degrés de la vie mystique, lui enseigne la manière de bien prier, de prier toujours, même en remplissant les devoirs de son état, et de mettre Dieu, pour ainsi dire, dans chaque détail de sa vie. La diriger du côté des vraies vertus, en la tenant en garde contre la séduction des fausses, la prémunir contre les tentations de toute sorte, contre les tristesses et les découragements; enfin, « la faire un peu se retirer à part soi, pour se rafraîchir, reprendre haleine et réparer ses forces, afin qu'elle puisse par après plus heureusement gagner pays, » telle est l'économie de cet admirable livre dont, après tout, le plan n'est rien, mais dont les détails sont tout.

*Le Traité de l'amour de Dieu* est destiné à faire suite au précédent. Saint François de Sales y veut « représenter simplement et naïvement, sans art, et encore plus sans fard, l'histoire

(1) BOSSUET, *Panégistique de saint François de Sales*.



de la naissance, du progrès, de la décadence, des opérations, propriétés, avantages et excellences de l'amour divin. » Ce traité est donc fait pour aider l'âme déjà dévote à ce qu'elle se puisse avancer en son dessein, et pour cela le saint évêque a dû toucher quantité de points de théologie, « mais sans esprit de contention, proposant simplement, non tant ce qu'il a appris ès disputes, comme ce que l'attention au service des âmes, et l'emploi de vingt-quatre années en la sainte prédication lui ont fait penser être plus convenable à la gloire de l'Evangile et de l'Eglise. » On ne saurait assez admirer avec quelle raison droite, avec quelle profondeur et quelle justesse d'observation, saint François de Sales donne comme préparation à tout le traité une étude sur les facultés de l'âme et sur leurs rapports.

« L'inclination d'aimer Dieu sur toutes choses, que nous avons par nature, ne demeure pas pour néant dans nos cœurs; car, quant à Dieu, il s'en sert comme d'une anse, pour nous pouvoir plus suavement prendre et retirer à soi; et semble que par cette impression, la divine bonté tienne en quelque façon attachés nos cœurs, comme des petits oiseaux, par un filet par lequel il nous puisse tirer quand il plaît à sa miséricorde d'avoir pitié de nous; et quant à nous, elle nous est un indice et mémorial de notre premier principe et créateur, à l'amour duquel elle nous incite, nous donnant un secret avertissement que nous appartenons à sa divine bonté. » Ainsi la faculté naturelle d'aimer Dieu est la plus élevée des puissances de notre âme.

L'auteur passe ensuite à l'histoire de la génération et naissance du céleste amour. Il montre qu'en Dieu il n'y a point une pluralité de perfections, mais une seule et très-pure excellence, un seul acte, tandis que la variété, la pluralité ne tombe que sur les créatures. Il y a en Dieu une providence naturelle et surnaturelle; l'incarnation a été décrétée de toute éternité, la providence céleste a pourvu aux hommes déchus une rédemption très-abondante, et a conservé immaculée la mère du Sauveur. Le soleil visible est une belle image de l'action de Dieu sur nous; il nous prévient, nous donne un premier ébranlement et excitation; c'est à nous de correspondre.

« A mesure que notre cœur se dilate, ou pour mieux parler, à mesure qu'il se laisse élargir et dilater, et qu'il ne refuse pas le vide de son contentement à la miséricorde divine, elle verse toujours et répand sans cesse dans icelui ses sacrées inspi-

rations, qui vont croissant et nous font croître de plus en plus en l'amour sacré ; mais quand il n'y a plus de vide, et que nous ne prêtons pas davantage de consentement, elle s'arrête.

» A quoi tient-il donc que nous ne sommes pas si avancés en l'amour de Dieu comme saint Augustin, saint François, sainte Catherine de Gênes, ou sainte Françoise ? Théotime, c'est parce que Dieu ne nous en a pas fait la grâce. — Mais pourquoi est-ce que Dieu ne nous en a pas fait la grâce ? Parce que nous n'avons pas correspondu comme nous devions à ses inspirations. — Et pourquoi n'avons-nous pas correspondu ? Parce qu'étant libres, nous avons ainsi abusé de notre liberté. — Mais pourquoi avons-nous abusé de notre liberté ? Théotime, il ne faut pas passer plus avant, ni penser que l'on puisse rendre raison de la faute que l'on fait au péché ; car la faute ne serait pas péché, si elle n'était sans raison. »

Personne avant saint François de Sales n'avait expliqué avec autant de charme que d'exactitude la difficile question des rapports de la grâce avec la liberté.

« Sans doute, Théotime, nous ne sommes pas tirés à Dieu par des liens de fer, comme les taureaux et les buffles ; ains par manière d'allèchement, d'attraits délicieux et de saintes inspirations, qui sont en somme « les liens d'Adam » et d'humanité, c'est-à-dire proportionnés et convenables au cœur humain, auquel la liberté est naturelle. Notre franc-arbitre n'est donc nullement forcé ni nécessité par la grâce ; ains nonobstant la vigueur toute-puissante de la main miséricordieuse de Dieu, qui touche, environne et lie l'âme de tant et tant d'inspirations, de sermons et d'attraits ; cette volonté humaine demeure parfaitement libre, franche et exempte de toute sorte de contrainte et de nécessité. La grâce est si gracieuse, et saisit si gracieusement nos cœurs pour les attirer, qu'elle ne gâte rien en la liberté de notre volonté ; elle touche puissamment, mais pourtant si délicatement les ressorts de notre esprit, que notre franc-arbitre n'en reçoit aucun forcement. La grâce a des forces, non pour forcer, ains pour allécher le cœur ; elle a une sainte violence, non pour violer, mais pour rendre amoureuse notre liberté ; elle agit fortement, mais si suavement que notre volonté ne demeure point accablée sous une si puissante action ; elle nous presse, mais elle n'opprime pas notre franchise ; si que nous pouvons, emmi ses forces, consentir ou résister à ses mouvements, selon qu'il nous plaît. Mais ce qui



est autant admirable que véritable, c'est que, quand notre volonté suit l'attrait et consent au mouvement divin, elle le suit aussi librement comme librement elle résiste, quand elle résiste, bien que le consentement à la grâce dépende beaucoup plus de la grâce que de la volonté, et que la résistance à la grâce ne dépende que de la seule volonté : tant la main de Dieu est amiable au maniement de notre cœur (1) ! »

Saint François de Sales examine successivement les progrès, la perfection de l'amour de Dieu et l'union ineffable qu'il produit dans les bienheureux ; il recherche les causes de sa ruine et de sa décadence en nous ; puis, passant au côté pratique de son sujet, il montre par quels exercices on peut s'avancer dans cet amour, et distingue entre la méditation, la contemplation et l'oraison de quiétude. L'union qui se fait en l'oraison peut aller jusqu'au ravissement et à l'extase. Voilà pour l'entendement. Mais il y a un autre moyen de s'avancer dans l'amour de Dieu, c'est d'agir en union et en conformité avec la volonté de Dieu, en aimant Dieu par-dessus toutes choses, et en nous soumettant à sa volonté. Avec quelle sûreté de doctrine il définit la résignation chrétienne que de récents novateurs ont en vain dénaturée :

« Les stoïciens, particulièrement le bon Epictète, colloquaient toute leur philosophie à s'abstenir et soutenir, à se déporter et à supporter : à s'abstenir et à se déporter des plaisirs, voluptés et honneurs terrestres ; à soutenir et supporter les injures, travaux et incommodités. Mais la doctrine chrétienne, qui est la seule vraie philosophie, a trois principes sur lesquels elle établit tout son exercice : l'abnégation de soi-même, qui est bien plus que de s'abstenir des plaisirs ; porter sa croix, qui est bien plus que de la supporter ; suivre Notre-Seigneur, non-seulement en ce qui est de renoncer à soi-même et porter sa croix, mais aussi en ce qui est de la pratique de toutes sortes de bonnes œuvres (2). »

C'est en effet par une étude de la souffrance sur le Calvaire, « qui est la vraie académie de dilection, » que saint François de Sales termine son traité, et il conclut que la passion de Notre-Seigneur est le motif le plus doux et le plus violent qui puisse en cette vie mortelle animer nos cœurs à l'amour de Dieu.

(1) Liv. II, chap. 12. — (2) Liv. IX, chap. 2.

Au milieu des troubles et des orages qui, à partir de la dernière moitié du seizième siècle, avaient agité le monde théologique, rien ne repose l'âme autant que la lecture des lettres de direction spirituelle de saint François de Sales, de Bossuet et de Fénelon. En même temps qu'elles sont des chefs-d'œuvre de style, ces lettres sont des modèles de sagesse, de rectitude et de bon sens élevé, car toute vraie dévotion élève l'esprit et élargit le cœur. Les pages classiques de Bossuet n'offrent rien de plus beau que telle lettre écrite à une sœur obscure du couvent de Jouarre, où son génie s'exprime sur les sujets les plus élevés avec une familiarité pleine de grandeur. Nulle part plus que dans ses *Lettres spirituelles*, Fénelon n'a cette agilité lumineuse et cette brillante abondance d'une parole qui féconde et qui éclaire tous les sujets. Toutefois, en poursuivant le pur amour de Dieu et en essayant d'exterminer l'amour-propre qui plonge ses racines au fond de notre âme, il se laissa surprendre à l'erreur d'un faux mysticisme. L'occasion en fut l'introduction en France du livre de Michel Molinos, intitulé *la Guida spirituale* (1681), qui contenait en germe la doctrine connue plus tard sous le nom de *Quiétisme*, laquelle pouvait facilement dégénérer en une espèce de panthéisme.

Fénelon, malgré son esprit pénétrant, ne vit pas d'abord le danger, et défendit dans son livre *des Maximes des saints*, les écrits de madame Guyon où se trouvaient reproduites les erreurs de Molinos et de François Malaval. C'est alors que pour étouffer l'erreur naissante, Bossuet adressa au clergé de son diocèse une *Ordonnance pastorale sur les états d'oraison*, dans laquelle il promettait un enseignement plus détaillé sur ce sujet. Deux ans après parut son *Instruction sur les états d'oraison*, en dix livres, avec approbation de l'archevêque de Paris et du pape Innocent XII. Nous donnons en quelques mots l'analyse de ce chef-d'œuvre :

« L'erreur des nouveaux mystiques consiste à étendre un acte une fois posé au-delà des limites du moment, et à croire qu'une disposition produite par la grâce de Dieu continue de subsister sans les moyens de rénovation offerts par la discipline morale de l'Eglise. Cette rénovation est voulue de Dieu, prescrite par l'Eglise, et conforme aux lois nécessaires de la vie. De là, tout chrétien, en tout état, quoique non à tout moment, est obligé de conserver par des actes la foi explicite en Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, en Jésus-Christ médiateur



des hommes, en un mot, à toutes les vérités contenues dans le symbole des apôtres. La piété chrétienne n'aurait aucun sens si nous ne devions, en tout état, quoique non à tout moment, exercer la puissance de notre âme par les demandes particulières contenues dans l'oraison dominicale, par les méditations et les pieux exercices. Il n'est point permis à un chrétien d'être indifférent pour son salut ni pour les choses qui y ont rapport (1). On a tort d'alléguer que de tels efforts impliquent un doute indirect sur l'ordre éternel, établi de Dieu dans le gouvernement des âmes. Il ne nous appartient pas, il est vrai, de scruter la volonté et les desseins de Dieu ; mais la conformité de notre volonté à la sienne consiste surtout dans une soumission humble et pleine de foi, et dans la pratique des commandements (2). La prière de demande et d'action de grâces est nécessaire (3). C'est ce que prouvent la tradition, le culte, la liturgie et les enseignements de l'Eglise. Les prières ont toujours ce triple objet, la rémission des péchés, la persévérance dans le bien, et l'augmentation des vertus ; et ces trois fins sont subordonnées à une fin supérieure, l'accomplissement des promesses de Dieu et sa plus grande gloire. Telle est la doctrine enseignée dans les Pères, les conciles et les théologiens, et confirmée par la vie des Pères du désert et par les écrits de Cassien.

» De là, les nouveaux mystiques sont en contradiction avec toute la pratique de l'Eglise (4). L'oraison passive, appelée encore *oraison de quiétude*, de simple présence, de simple regard, ou, comme parle saint François de Sales, *de simple remise en Dieu*, n'est pas une suppression totale des actes de l'âme. Bien qu'un pareil état soit possible, au temps de l'oraison actuelle, il faut cependant pratiquer tous les actes que nous avons vus si expressément commandés par Jésus-Christ, et qui constituent le fond de la vie spirituelle selon le christianisme. Telle est la doctrine de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, son disciple, et de Balthazar Alvarez (5).

» Quant aux objections tirées des écrits de saint François de Sales, il est facile de les réfuter, lorsqu'on se représente qu'elles ont plutôt leur source dans le zèle pieux de ce saint évêque, que dans une doctrine exacte et dans une réflexion calme et froide. Il faut donc en tempérer les expressions, et

(1) Liv. I, II, III. — (2) Liv. IV. — (3) Liv. V. — (4) Liv. VI. — (5) Liv. VII.

ces *tempéraments* sont fournis par des extraits des lettres de la Mère de Chantal, et des œuvres de la bienheureuse Angèle de Foligny, de sainte Catherine de Gênes et de sainte Thérèse (1). Enfin, si l'on vient à comparer les nouveaux mystiques avec les anciennes sectes des béguards, on verra que, tout en protestant contre une telle parenté, les quiétistes modernes ont avec ces hérétiques des rapports multiples et des ressemblances frappantes de conduite et de doctrine.

Cet ouvrage mit fin à la querelle du quiétisme, et quoique Bossuet ait fait triompher ses principes et sa doctrine, l'admirable soumission de Fénelon changea presque la défaite de celui-ci en une honorable victoire.

S'il est impossible de nier absolument l'influence des moralistes de la réforme, sur les progrès de la méthode dans l'exposition de la théologie morale, il n'en faut pas moins avouer que cette influence se réduit à peu de choses lorsqu'on examine les sources auxquelles ont puisés les docteurs protestants, le terrain sur lequel ils se sont placés, et la forme qu'ils entendaient donner à la science.

Il y avait, il est vrai, dans l'*Epitome philosophiæ moralis* de Mélancthon tous les éléments d'une morale naturelle, mais non d'une science théologique. Dans les ouvrages de Calixte (2), de Lambert Danæus (3), de Néandre, de Buddée, de Hugo Grotius et de Puffendorf, on remarque une prédominance de la matière philosophique.

Arnauld et Nicole (4) attaquèrent avec zèle la morale des calvinistes. Ils s'efforcent d'établir qu'en rattachant l'homme à Dieu par la seule *foi justifiante*, et en supprimant l'intermédiaire de l'Eglise visible, on change le caractère de la morale chrétienne, on substitue à la censure vigilante de l'Eglise les ordonnances du pouvoir politique et les règlements d'une sévère police. Et de fait, la sécularisation de toutes les institutions ecclésiastiques, dans les pays protestants, ne tarda pas à produire ses conséquences dans la vie sociale et religieuse, par la négation de l'ordre surnaturel, et par la prédication dans les temples, d'une morale rationaliste.

(1) *Instr. pastor.*, liv. VIII, IX. — (2) Frid. ULR. CALIXTI, *Epitome theologiæ moralis*, 1634-1662. — (3) *Ethices christianæ libri tres*, 1577. — (4) ARNAULD, *le Renversement de la morale de Jésus-Christ par les erreurs des calvinistes; l'Impiété de la morale des calvinistes; les Calvinistes convaincus de dogmes impies sur la morale; Préjugés légitimes contre les calvinistes.*



La tâche de la science catholique, au milieu de cette séparation violente, consistait à analyser avec plus de soin qu'on ne l'avait fait encore les éléments de la théologie morale, à en bien établir les bases philosophiques, et à lui donner une forme scientifique plus appropriée aux temps nouveaux. C'est ce que tentèrent avec des fortunes diverses, dans le cours du dix-septième siècle, les théologiens de l'Oratoire, le P. Senault, le P. Malebranche, et aussi Bossuet.

Dans son traité de *l'Usage des passions*, le P. Senault (1604-1672) s'efforce de réfuter cette affirmation des stoïciens, que les passions sont les maladies de notre âme, que les plus faibles sont dangereuses, et que la santé n'est pas entière quand on en ressent encore les émotions. Il démontre, au contraire, que la raison et la grâce les peuvent tourner toutes à l'utilité de notre âme, que l'amour se peut changer en une sainte amitié, et la haine en une juste indignation ; que les désirs modérés sont des secours pour acquérir toutes les vertus, et que la fuite ou l'éloignement est la principale défense de la chasteté ; que l'espérance nous anime aux belles actions, et que le désespoir nous détourne des entreprises téméraires ; que la crainte sert à la prudence et la hardiesse à la valeur ; que la colère, toute farouche qu'elle est, prend le parti de la justice ; que la joie innocente est un avant-goût de la félicité, et la douleur une courte peine qui nous délivre des supplices éternels : si bien que notre salut ne dépend que de l'usage des passions, et que la vertu ne subsiste qu'en bien employant les mouvements de notre âme.

Malebranche considérait sa théorie de la *vision en Dieu* comme le complément nécessaire de la doctrine de Platon, de saint Augustin, de saint Thomas, et de la partie la plus saine de l'école d'Alexandrie. Il composa un ouvrage sur la morale, intitulé : *Traité de l'Ordre*, dont voici les principales idées :

« La raison qui éclaire l'homme est le Verbe ou la sagesse de Dieu même. Par le moyen de la raison, l'homme peut entrer en société avec Dieu et avec tout ce qu'il y a d'intelligences, puisque tous les esprits ont avec lui un bien commun ou une même loi, la raison. Or, en contemplant les rapports qui unissent l'homme à Dieu et à ses semblables, on trouve que ces rapports sont ceux de l'Ordre universel, que Dieu consulte quand il agit, et qui doit aussi régler l'estime et l'amour de toutes les intelligences. L'homme par sa liberté et avec le

secours de la grâce peut accomplir cet ordre. C'est là le fondement de sa perfection et de ses mérites, en un mot sa fin dernière.

» Un des plus grands défauts qui se remarquent dans les livres de morale de certains philosophes, c'est qu'ils confondent les *devoirs* avec les *vertus*, ou qu'ils donnent des noms de vertus aux simples devoirs. À proprement parler il n'y a qu'une vertu, l'amour de l'ordre ; et pour la pratiquer il faut acquérir la force d'esprit, et conserver la liberté d'esprit. Il faut étudier l'homme en général et soi-même en particulier, méditer jour et nuit la loi divine, regarder Jésus-Christ comme notre modèle, l'aimer comme notre Sauveur, et le suivre comme le principe de notre éternelle félicité.

» Mais si nous avons l'amour de l'ordre, nous produirons des actions conformes à l'ordre. Or, ces actions sont les devoirs. Tout homme a des devoirs à rendre à Dieu, à son prochain et à soi-même. C'est à chacun d'examiner ses devoirs particuliers, et à se bien conduire selon les circonstances qui changent à tout moment. On ne saurait sur ce point trouver dans les livres, ni peut-être dans les autres hommes, autant de sûreté et de lumière qu'on en trouvera en soi-même. »

En fondant toute la morale sur l'idée de l'ordre, le P. Malebranche n'a pas remarqué que cette idée est insuffisante. Serait-ce la beauté qu'il y a dans cet ordre, qui nous oblige à lui conformer nos actions ? Mais le beau par lui-même n'est pas le bien, pas plus que l'art n'est la vertu, ni l'esthétique la science des mœurs. Si l'ordre est un des caractères du bien, ce n'est pas à ce titre que le bien est *obligatoire*. Cependant, quelque imparfaite que soit la classification des matières, indiquée dans l'ouvrage du P. Malebranche, il faut lui savoir gré d'avoir fait entrer la morale dans des voies nouvelles, et d'avoir marqué les divisions fondamentales d'un vrai système de morale chrétienne.

On est encore incertain aujourd'hui si Bossuet a composé le *Traité de morale* dont il est question dans la *Lettre à Innocent XI*. Jusqu'ici on n'en a retrouvé que des fragments (1) qui se bornent à mettre en lumière ce qu'il y a de plus excellent dans la morale d'Aristote. Il ne nous reste donc qu'à résumer les principes généraux de la morale de Bossuet,

(1) Ces fragments ont été publiés par M. NOURRISSON.



répandus dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, et dans le *Traité de la concupiscence*.

« Il y a premièrement le Bien suprême, qui est Dieu, autour duquel sont occupées toutes les vertus, et où se trouve la félicité de la nature raisonnable. Il y a en outre les biens relatifs, entre lesquels est l'âme raisonnable, qui peut par son libre arbitre s'élever au Bien suprême, ou se rabaisser vers les biens inférieurs, qui sont les objets sensibles et matériels. Le libre arbitre est un fait certain. Il a pour nous une triple évidence, l'évidence du sentiment et de l'expérience, l'évidence du raisonnement, et l'évidence de la révélation. La liberté humaine est environnée de tous côtés par l'opération divine. Quand le bon usage qu'elle fait d'elle-même se tourne en habitude, cet état s'appelle vertu. Ainsi, c'est par son libre arbitre que l'âme croit, espère, aime, consent à la grâce et la demande. Tous les bons mouvements de notre libre arbitre sont prévenus, préparés, dirigés, excités, conservés, par une opération propre et spéciale de Dieu, qui nous fait faire, de la manière qu'il sait, tout le bien que nous faisons. Les vertus morales, sont la prudence, la justice, la force et la tempérance. Nous sommes déterminés par notre nature à vouloir le bien en général ; mais nous avons la liberté de notre choix à l'égard des biens particuliers.

» Il y a en nous des appétits et des répugnances, qui sont appelés mouvements de l'âme, non qu'elle change de place, ou qu'elle se transporte d'un lieu à un autre ; mais c'est que, comme le corps s'approche ou s'éloigne en se mouvant, ainsi l'âme, avec ses appétits ou ses aversions s'unit avec les objets ou s'en sépare. Ces mouvements s'appellent passions, quand l'âme, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée, la poursuit ou s'en éloigne. Le plus grand mal des passions, c'est qu'elles nous empêchent de bien juger, et leur séduction s'étend bien loin dans la vie. Il y a onze passions principales qui peuvent toutes se ramener à l'amour comme à leur source. Le mauvais usage de la liberté quand il se tourne en habitude s'appelle le vice, et tous les vices sont renfermés dans la triple concupiscence dont parle saint Jean (1). En effet, tout le mal qui se produit a pour cause ou l'orgueil, ou l'ambition, ou l'amour du plaisir. Notre attache au plaisir est

(1) *I Joan.*, II, 15, 16, 17.

visible dans la satisfaction des appétits de la nature, et dans notre poursuite du plaisir des sens. Il y a en nous une chair de péché, qui est le principe de toutes nos convoitises sensuelles. La concupiscence des yeux nous inspire cette curiosité mondaine et frivole, cet amour du luxe et de la fortune. Mais c'est l'orgueil de la vie qui produit en nous les suites les plus funestes ; c'est lui qui nous pousse au désir d'exceller, d'aimer les louanges, la beauté, le renom de bel esprit, la gloire mondaine, et enfin qui nous tourne à l'hypocrisie. A tous ces maux sortis de la chute primitive, il n'y a qu'un remède à opposer, c'est le saint et pur amour de Dieu.

» En tant qu'elle nous détourne du vrai mal de l'homme qui est le péché, la raison s'appelle conscience. C'est dans sa lumière que nous voyons les règles immuables de nos mœurs et les lois qui sont imposées aux actions de la volonté. Ces lois et ces règles obligent la conscience dès que l'homme est capable de raisonner. Il y a donc des devoirs fondés dans la loi primitive de la nature et dans les lois civiles qui ont imité cette loi primordiale. Et tous les hommes unis par le lien des lois composent des corps politiques qu'on appelle des nations et des royaumes, à l'imitation des familles dont le père est le chef. Nommer la justice, c'est nommer en même temps le lien sacré de la société humaine, le frein nécessaire de la licence, l'unique fondement du repos, l'équitable tempérament de l'autorité et le soutien favorable de la sujétion. Quand la justice règne, la foi se trouve dans les traités, la sûreté dans le commerce, la netteté dans les affaires, l'ordre dans la police ; la terre est en repos, et le ciel même, pour ainsi dire, nous luit plus agréablement et nous envoie de plus douces influences. Elle n'est point sans les autres vertus ; la constance l'affermir dans les règles ; la prudence l'éclaire dans les faits ; la bonté lui fait supporter les misères et les faiblesses. La justice en effet doit être exercée avec quelque tempérament, et elle devient inique quand elle use de tous ses droits : *Summum jus, summa injuria*. C'est pourquoi, outre les devoirs de justice, il y a les devoirs de charité ; car ni les lois, ni la raison, ni l'autorité ne sont capables d'empêcher que l'on ne voie parmi nous la confiance tremblante, les amitiés incertaines, les soupçons extrêmes, les jalousies furieuses, les médisances cruelles, les flatteries malignes, les inimitiés implacables.

» Jésus-Christ a donc opposé dans l'Evangile au débordement



ment de tant de maux le précepte de la charité. Il comprend trois règles principales : 1° que l'amour de Dieu soit le fondement de toute amitié véritable et de toute mutuelle correspondance entre les hommes ; 2° que nous nous corrigions les uns les autres par des avis charitables, car notre amour-propre et nos passions nous empêchent de nous connaître nous-mêmes ; 3° enfin, que nous nous pardonnions nos injures, et que nous ne mettions point de bornes à notre indulgence. Nous sommes en effet sujets à mille besoins, à mille travaux, mais nous avons tous un même Dieu, un même objet, une même fin, une origine commune, un même sang, un même intérêt, tant pour les affaires que pour la douceur de la vie. C'est pour remettre la nature dans sa véritable constitution et pour la guérir que Jésus-Christ a établi son Eglise qui est l'assemblée des enfants de Dieu, son royaume, sa cité, son temple, son trône, son sanctuaire, son tabernacle. C'est de l'Eglise que nous apprenons comment nous devons vivre. Elle est mère et nourrice tout ensemble, elle nous donne la naissance et l'accroissement dans la vie spirituelle. C'est dans les exercices de la vie chrétienne que l'âme conçoit le désir et mérite la possession d'une vie éternellement bienheureuse. Le chrétien a de solides fondements de son espérance en la vie future ; il vit dans cette attente et passe dans ce monde sans s'y attacher ; parce que, comme dit l'Apôtre (1), ce qui se voit est passager, et ce qui ne se voit pas dure toujours. »

Par suite de l'impossibilité dans laquelle se sont trouvés les théologiens protestants de faire une distinction exacte entre la loi humaine et la loi divine et ecclésiastique, le droit canonique se sépara peu à peu au sein de la réforme de la théologie proprement dite, et ne fut plus désormais qu'une branche du droit civil. Chez les théologiens catholiques, au contraire, nous trouvons dans les écoles italiennes et espagnoles, avec l'orthodoxie des principes, des ouvrages d'une remarquable érudition. Rappelons d'abord les *Commentarii absolutissimi*, de Fagnani (2), puis les *Commentaria perpetua in Decreta Gregorii IX* (3), de Gonzalez Tellez ; et le grand ouvrage du P. Thomassin, intitulé : *Vetus et nova ecclesiæ disciplina* (4). L'auteur avait recueilli de ses études persévérantes sur la

(1) *II Cor.*, IV, 18. — (2) *Edit. Rom.*, 1659. — (3) *Edit. Venet.*, 1699. — (4) 3 vol. in-fol., Paris, 1685.

théologie positive une immense quantité de faits historiques, qui sont le fond de sa remarquable composition.

« Il ne s'agit pas, dit-il, dans l'étude que je fais, de raisonner ni d'inventer; il s'agit de chercher et de découvrir, ce qui ne se peut faire qu'en suivant les traces de la vérité avec une entière indifférence, quelque part qu'elle nous conduise. C'est la méthode que j'ai suivie avec une grande exactitude; et cette conduite m'ayant réussi, comme je le crois, j'ai cru aussi devoir conduire mes lecteurs par les mêmes routes, afin que, suivant pas à pas les mêmes traces, ils aient aussi les mêmes lumières pour découvrir la vérité.

» Cette manière d'étudier et de raisonner paraît d'abord peu méthodique, et quelquefois même un peu embarrassée; mais elle est nécessaire dans les vérités de pratique et de discipline, car elles sont d'une nature variable et dans une révolution continuelle; on ne peut ni les établir, ni leur donner de la certitude et de la clarté que par une foule de preuves et de témoignages qu'il faut recueillir de toutes parts, en justifiant même tous leurs changements par une foule de preuves et d'autorités (1). »

On ne saurait trop applaudir aux règles de Thomassin concernant la méthode critique du droit canonique. Toutefois, il est difficile d'admettre avec lui que l'époque des concordats et des pragmatiques, dans lesquels l'Eglise fait certaines concessions aux nécessités du temps, soit une époque de vieillesse et de langueur de la discipline. En outre, en distribuant les périodes diverses de l'histoire de l'Eglise, selon les époques de l'histoire de France, Thomassin a pris un fondement visiblement insuffisant. Le contenu de son ouvrage est partagé d'après l'ancienne division des canonistes en *Traité des personnes*, qui comprend les divers ordres du clergé, les chapitres, les couvents, les congrégations religieuses, la vocation des clercs, l'élection des évêques, la tenue des conciles et des synodes; et en *Traité des choses*, qui comprend les questions relatives aux biens d'église, à leur distribution et à leur usage prescrit par les saints canons.

Dans le grand mouvement théologique du seizième siècle, l'histoire ecclésiastique devait avoir aussi ses représentants. Nous ne nommons que pour mémoire les Centuriateurs de

(1) *Ancienne et nouvelle discipline*, Paris, 1725, préface.



Magdebourg, dont le volumineux recueil<sup>(1)</sup> se fait remarquer par une révoltante partialité en faveur de la réforme. On lui opposa avec succès *les Annales ecclésiastiques* de Baronius, composées à la demande de saint Philippe de Néri. Cet ouvrage est plus remarquable au point de vue des documents importants qu'il contient qu'au point de vue de la méthode. Il a été complété par les deux Pagi, de l'ordre des franciscains, qui ont publié, en 1705, à Anvers, la critique des *Annales* de Baronius. Pendant le cours du dix-septième siècle, l'histoire ecclésiastique nous présente d'immenses travaux exécutés par les congrégations religieuses, soit chez les bénédictins, soit chez les jésuites, soit à l'Oratoire. Il faut citer Noël Alexandre, Labbe, Cossart, Sirmond, Montfaucon, Ruinart, Baluze, Dom Ceillier, Dom Calmet, enfin Tillemont et Fleury.

L'ouvrage de Noël Alexandre fut d'abord mis à l'index par le pape Innocent XI ; il reparut en 1699 avec des notes et des corrections de l'auteur. Il est écrit en latin et n'offre rien de remarquable. Quant à l'histoire ecclésiastique de Fleury, on ne saurait lui contester un mérite incontestable de style ; on y trouve de la précision, de l'élégance et une facilité peu commune, mais il est impossible de distinguer avec l'auteur, entre les beaux siècles de l'histoire de l'Eglise, et les siècles postérieurs ou de décadence. D'après Fleury, dans les siècles primitifs tout est grand, héroïque, admirable ; mais, à partir des huitième et neuvième siècles, l'Eglise ne paraît plus qu'une institution dégénérée où tout est incohérent, fastidieux, digne de censure. De plus, il est facile de prouver que Fleury omet les documents contraires à ses opinions particulières, et qu'il transforme en pièces apocryphes certains monuments dont l'authenticité l'embarrasse. On ne peut donc point considérer cette histoire comme suffisamment impartiale. *Les Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, de Sébastien le Nain de Tillemont, sont un recueil extrêmement précieux, composé d'après les sources, avec des citations et des notes critiques d'un mérite remarquable. Rappelons enfin *l'Histoire de l'Eglise*, de Bérault-Bercastel, chanoine de Noyon, continuée successivement par Pelier de la Croix, Robiano et Henrion. Le point de vue scientifique laisse beaucoup à désirer dans cet ouvrage, ainsi que dans *l'Histoire universelle de l'Eglise*

(1) Edit. de Bâle, 1559, 43 vol. in-fol.

*catholique*, de Rohrbacher, dont le récit commence à la création du monde et se termine en 1848.

Si l'on envisage au point de vue scientifique les ouvrages sur l'histoire ecclésiastique composés en Allemagne, on trouve qu'ils ont sur les précédents une supériorité incontestable. Il faut citer, outre les remarquables travaux concernant des points particuliers d'histoire, des Voigt, des Hurter, des Hefelé, *l'Histoire de la religion de Jésus-Christ*, du comte de Stolberg, écrite avec autant d'élévation d'esprit que de chaleur d'âme. Continué par Frédéric de Kerz, puis par Brischar, elle contient cinquante-et-un volumes, et n'atteint que le commencement du quatorzième siècle. On doit à Théodore Katerkamp, à Hortig, à Doellinger, à Ritter et à Alzog, d'excellents manuels, qu'on les envisage soit au point de vue de la méthode, ou au point de vue de l'orthodoxie.

Avec Spinoza commence, à proprement parler, l'exégèse rationaliste qui se plaît à considérer la Bible comme un document historique pur et simple, à nier les miracles et l'inspiration, et à séparer ce que l'on appelle la doctrine rationnelle de l'élément mythique et légendaire qui l'enveloppe. Toutes ces écoles rationalistes se réunissent dans cette commune pensée, qui a pour elles la valeur d'un axiôme : Il n'y a point d'ordre surnaturel. De là, pour expliquer le contenu de la Bible, il a fallu recourir à des systèmes de toutes sortes (1).

(1) Voici, d'après les PP. Daniel et Gagarin, la liste complète des principaux systèmes d'exégèse rationaliste, avec l'indication de leurs divers points de vue :

1<sup>o</sup> *Spinosisme*. Le miracle n'existe pas. Il faut tout expliquer par l'allégorie, par les forces de la nature et par l'accommodation.

2<sup>o</sup> *Incrédulité railleuse*. Il n'y a point de miracles ni de prophéties : Cherbury, Hobbes, Toland, Tindal, Bolingbroke, Collins, Bayle, Basedow, Wieland.

3<sup>o</sup> *Rationalisme pur*. Il faut nier *a priori* tout ce qui n'est pas purement humain dans la Bible : Lessing (1729-1781), Mendelsohn, Sulzer, etc., etc.

4<sup>o</sup> *Philologie pure*. Il faut comparer les textes entre eux et rejeter la tradition dans l'interprétation des textes : Ernesti, Michælis, Rosenmüller, Griesbach, Gésenius.

5<sup>o</sup> *Allégorie*. La Bible n'a point un sens littéral, mais un sens figuré : Woolston, Collins, Mandeville, etc., etc.

6<sup>o</sup> *Système des fragments épiques*. La Bible est un tissu de fictions poétiques : Richard Simon (1638-1722) réfuté par Bossuet, Salvador, de Wette, Ewald, Renan.

7<sup>o</sup> *Système des points fondamentaux*. Il faut rejeter tous les textes qui ne se rapportent pas au symbole des apôtres : Semler (1725-1791).

8<sup>o</sup> *Naturalisme*. Il faut expliquer les miracles par les lois de la nature : Eichhorn (1752-1827), Paulus (1761).

9<sup>o</sup> *Système mythique*. Les personnages de la Bible sont des mythes, c'est-



A côté de ces écoles, dont les immenses efforts n'ont révélé qu'une profonde impuissance, il s'est formé, surtout en Allemagne, une école catholique d'exégèse, dont les travaux continuent et complètent admirablement ceux des anciens commentateurs. L'Herméneutique a été traitée dans des *Introductions* remarquables par Jahn, Hug, Feilmoser, Herbst, Welté, Schleier, Haneberg, auxquels il faut joindre le P. Patrizzi et l'abbé Glaire. Puis, viennent de nombreux commentateurs et exégètes proprement dits, tels que Allioli, Brentano, H. Klée, Stengel, Mayer, Bisping et Bucher.

Les grands prédicateurs du dix-septième siècle, Bossuet, Bourdaloue, Massillon, pressentaient de rudes attaques contre la religion, et voyaient éclater l'orage, dans un avenir prochain, sous la forme de l'athéisme. Voici en quels termes Bossuet caractérise ces adversaires :

« C'est contre l'Eglise que les libertins se révoltent avec un air de mépris. Mais qu'ont-ils vu, ces rares génies, qu'ont-ils vu plus que les autres ; quelle ignorance est la leur ! et qu'il serait aisé de les confondre, si, faibles et présomptueux, ils ne craignaient d'être instruits ! Car pensent-ils avoir mieux vu les difficultés à cause qu'ils y succombent, et que les autres qui les ont vues les ont méprisées ? Ils n'ont rien vu ; ils n'entendent rien ; ils n'ont pas même de quoi établir le néant, auquel ils espèrent après cette vie ; et ce misérable partage ne leur est pas assuré. Ils ne savent s'ils trouveront un Dieu propice ou un Dieu contraire. S'ils le font égal au vice et à la vertu, quelle idole ! que s'il ne dédaigne pas de juger ce qu'il a créé, et encore ce qu'il a créé capable d'un bon ou d'un mauvais choix, qui leur dira, ou ce qui lui plaît, ou ce qui l'offense, ou ce qui l'apaise ? Par où ont-ils deviné que tout ce qu'on pense de ce premier Etre soit indifférent, et que toutes les religions, qu'on voit sur la terre, lui soient également bonnes ? Parce qu'il y en a de fausses, s'ensuit-il qu'il n'y en

à-dire des hommes auxquels l'enthousiasme religieux ou les préjugés ont attribué tout un ensemble de faits pieusement inventés : Strauss, Edelmann, Gabler, Bauer, Kanne, de Wette, Watke.

10° *Système humanitaire*. La Bible est l'histoire de l'humanité au point de vue socialiste, humanitaire et panthéiste : Paulus, Bretschneider, quelques auteurs français.

11° *Système piétiste*. Le christianisme n'a point de rapport avec la science, il n'est qu'une affaire de cœur et de sentiment : Spener (1635-1705), Jacobi et Schleiermacher (1768-1834).

ait pas une véritable, ou qu'on ne puisse plus connaître l'ami sincère, parce qu'on est environné de trompeurs? Est-ce peut-être que tous ceux qui errent sont de bonne foi? L'homme ne peut-il pas, selon sa coutume, s'en imposer à lui-même? Mais quel supplice ne méritent pas les obstacles qu'il aura mis par ses préventions à des lumières plus pures? Où a-t-on pris que la peine et la récompense ne soient que pour les jugements humains, et qu'il n'y ait pas en Dieu une justice, dont celle qui reluit en nous ne soit qu'une étincelle? Que s'il est une telle justice, souveraine, et par conséquent inévitable; divine, et par conséquent infinie; qui nous dira qu'elle n'agisse jamais selon sa nature, et qu'une justice infinie ne s'exerce pas à la fin par un supplice infini et éternel? Où en sont donc les impies, et quelle assurance ont-ils contre la vengeance éternelle dont on les menace? Au défaut d'un meilleur refuge, iront-ils enfin se plonger dans l'abîme de l'athéisme, et mettront-ils leur repos dans une fureur qui ne trouve presque point de place dans les esprits? Qui leur résoudra ces doutes, puisqu'ils veulent les appeler de ce nom? Leur raison, qu'ils prennent pour guide, ne présente à leur esprit que des conjectures et des embarras. Les absurdités où ils tombent en niant la religion, deviennent plus insoutenables que les vérités dont la hauteur les étonne; et pour ne vouloir pas croire des mystères incompréhensibles, ils suivent, l'une après l'autre, d'incompréhensibles erreurs. Qu'est-ce donc après tout, Messieurs, qu'est-ce que leur malheureuse incrédulité, sinon une erreur sans fin, une témérité qui hasarde tout, un étourdissement volontaire, et en un mot un orgueil qui ne peut souffrir son remède, c'est-à-dire, qui ne peut souffrir une autorité légitime (1). »

Les ennemis que le christianisme devait rencontrer vers la fin du dix-septième et au commencement du dix-huitième siècle, avaient en effet un plan d'attaque et des moyens de destruction inconnus auparavant. L'apparente gravité de la science, la légèreté railleuse et spirituelle, les aspirations à un changement dans le régime politique, tous les intérêts, toutes les passions conjurées, attaquant à la fois la religion, forcèrent les apologistes de prendre une voie nouvelle, et d'établir la défense sur des bases mieux déterminées. Il faut

(1) *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague*; cf. *Sermon sur l'unité de l'Eglise*, III<sup>e</sup> partie.



reconnaître en général que le langage de l'apologétique chrétienne au dix-huitième siècle est terne et sans vigueur. On s'épuise à dissoudre les objections voltairiennes, à chercher des preuves contre les zodiaques égyptiens, à prouver que la religion naturelle est insuffisante, à justifier la législation mosaïque, à adoucir, à concilier, à expliquer, et quelquefois à accepter avec résignation l'objection des adversaires. On dit ordinairement qu'il eût été peu sage aux apologistes de s'insurger contre des préjugés qui avaient jeté partout de profondes racines. Mais ces préjugés n'allaient à rien moins qu'à la négation du catholicisme. Car, qu'étaient-ils autre chose que le désaveu du moyen-âge chrétien, l'injure contre les souverains pontifes, le sarcasme contre les ordres religieux, le rejet de toutes les institutions positives de la religion, et en général, la négation de l'ordre surnaturel? Un seul côté de l'apologétique eut quelques succès, et ce côté était le plus faible. Il consistait à mettre en lumière le génie du christianisme au point de vue esthétique et artistique. Il y avait bien là le principe d'une poétique nouvelle, fort différente de celle de Boileau ; mais aussi, cette méthode enveloppait le danger certain d'aboutir, dans un temps plus ou moins long, au sentimentalisme en religion et au naturalisme en philosophie.

L'opposition religieuse eut d'abord son siège en Angleterre, où une révolution, qui avait duré près d'un siècle, avait affaibli le respect de la religion et l'autorité de ses monuments. Les premiers adversaires furent Hobbes, dans son *Léviathan*, Cherbury et Blount dans leurs divers écrits. L'incrédulité de ces écrivains était si audacieuse, que leurs partisans eux-mêmes en furent effrayés, et que tout en rejetant la religion révélée, ils s'accordèrent à admettre la nécessité d'une religion naturelle, produit de la raison humaine, et dont on retrouvait des traces dans toutes les religions anciennes. Il s'agissait seulement de la restituer dans sa pureté primitive. Mais lorsqu'il fallut en préciser les dogmes, ils ne tombèrent d'accord qu'en un seul point, à savoir : qu'il existe un Dieu créateur du monde ; de là le nom de *Déistes* ou de naturalistes qui leur fut donné. Fortement unis entre eux dans leur lutte contre le christianisme, ils se distribuèrent le plan et les moyens d'attaque, selon leurs goûts et leurs aptitudes diverses. Les plus généreux faisaient au christianisme l'honneur de l'envisager comme la religion la plus conforme à la religion

naturelle; tels furent Toland, Tindal et Morgan. D'autres, comme Collins, Connor, Woolston, Bolingbrocke, Hume, s'appliquèrent surtout à renverser les miracles; d'autres attaquèrent spécialement les preuves tirées des prophéties; ainsi firent Craig, Toland, Collins; tandis que Shaftesbury, Bolingbrocke et Thomas Payne mettaient en cause la doctrine et les mystères du christianisme; tous à la fois s'accordaient à rejeter l'authenticité de la Bible; mais aucun ne le fit avec plus de violence et de passion que Chubb.

Les attaques du déisme rationaliste précisaient nettement la tâche nouvelle de l'apologétique. Il s'agissait avant tout d'établir la possibilité et la nécessité de la révélation, puis de donner les preuves de son existence. De plus, dans l'application des principes concernant la révélation en général à la révélation biblique en particulier, il fallait démontrer d'une manière évidente la crédibilité des auteurs sacrés : telle était la tâche à remplir. Or, le même pays qui avait vu naître l'attaque produisit aussi de nombreux défenseurs.

En effet, les apologistes anglais au dix-huitième siècle dépassent de beaucoup, et par leur nombre et par leurs travaux, ceux de tous les autres pays. Il nous est impossible de les apprécier chacun en détail; nous nous contenterons de les classer dans certaines catégories.

Le premier devoir de l'apologétique était d'abord d'établir l'utilité et la nécessité de la révélation. Telle est la tâche qu'entreprirent Whitby (1), Clarke (2), Conybeare (3), Foster (4), Watts (5), Leland (6). Mais, comme un grand nombre de ceux qui les ont suivis, ils ont eu le tort, en voulant se montrer trop conciliants, d'accorder à leurs adversaires l'existence d'une religion naturelle qui aurait précédé la religion révélée, et qui, par son insuffisance, aurait rendu celle-ci nécessaire. C'était fournir matière à de nouvelles attaques.

(1) *A discourse of the necessity and usefulness of the christian revelation by reason of the principles of natural religion*, 1705.

(2) *Verity and certitude of natural and revealed religion*, 1705.

(3) *A defense of revealed religion*, 1735.

(4) *The usefulness, truth and excellency of the christian revelation*, edit. 3, 1734.

(5) *The strength and weakness of human reason*, 1736.

(6) *The advantage and necessity of the christian revelation from the state of religion in the ancient heathon world*, 2 vol. 1764.



Une autre classe d'apologistes défendaient le christianisme en étudiant le fond même de la doctrine chrétienne. Les uns essayaient de montrer sa conformité avec la raison; tels furent Hammond, John Locke, Benson et Bennet. Toutefois, dans cette défense, ils s'en tenaient tous à de vagues généralités, sacrifiaient plus ou moins le caractère positif de la doctrine, n'en pénétraient point toute la profondeur et se bornaient à établir les principes d'une morale générale. Archibald Campbell (1) et Williamson (2) tiraient une preuve solide de la vérité du christianisme, de sa conformité avec les besoins de la nature humaine. Buttler (3) rencontrait une preuve originale et vraiment philosophique dans les analogies qui existent entre la sphère de la nature et la sphère de la religion. Bien que l'auteur ne connaisse pas suffisamment ni la nature, ni la religion, et qu'il s'en tienne simplement à l'étude des phénomènes, cependant il apporte dans les rapprochements et les analogies qu'il découvre, ainsi que dans l'exposition des preuves historiques tant de pénétration et d'originalité, que son ouvrage est un des meilleurs de cette période.

D'autres apologistes s'appliquèrent exclusivement aux preuves historiques. Et c'est cette partie de l'apologétique, éminemment en rapport avec le génie anglais, qui a été traitée par eux avec le plus de succès. Il s'agissait surtout de mettre en pleine lumière la divinité du christianisme en faisant ressortir la possibilité, le caractère, la certitude et la valeur démonstrative des miracles. Telle fut, pour répondre aux attaques de David Hume, la tâche accomplie par Smaalbrook (4), Pearce (5), Adams (6), et surtout par Georges Campbell (7).

Le miracle de la résurrection, qui est de tous le plus impor-

(1) *The authenticity of the gospel-history and the truth of the christian religion from the laws and the constitution of the human nature*, Edimb., 1759, 2 vol.

(2) *Argument for the christian religion drawn from a relation with the natural operations of the mind*, 1783.

(3) *The analogy of religion natural and revealed to the constitution and course of nature*, 1736.

(4) *Vindication of our saviours miracles*, Lond., 1729.

(5) *The miracles of Jesus vindicated*, 4 vol., 1729.

(6) *An Essay on Hume's essay on miracles*, 1753.

(7) *Dissertation sur les miracles contenant l'examen des principes posés par D. Hume*, composée en anglais par G. Campbell, traduite par Jean de Castillon, Utrecht, 1764.

tant dans l'histoire de Jésus-Christ, a été spécialement traité par Ditton, Sherlock et Gilbert West. La preuve par les prophéties de l'Ancien et du Nouveau-Testament a été présentée par Chandler, Sykes (1) et par Newton (2). Le traité le plus précis et le plus exact sur l'autorité du Nouveau-Testament est celui de Nathan Lardner (3). L'ouvrage d'Addison, qui a pour objet les témoignages tirés des auteurs païens en faveur de la vérité du christianisme, est demeuré incomplet. Paley s'est occupé de la vérité et de la crédibilité des miracles évangéliques, il leur applique une critique fine et impartiale, sans négliger toutefois les autres preuves de la religion chrétienne. Les plus récents apologistes anglais ont marché sur les traces de leurs prédécesseurs. Nous devons citer Porteus, Everett, Haldane, Erskine (4) et Chalmers (5).

L'opposition religieuse prit en France un caractère différent de celui qu'elle avait revêtu en Angleterre. Les ennemis de la religion ne s'en tinrent point au déisme ou au naturalisme, mais ils professèrent franchement l'athéisme en religion et le matérialisme en philosophie. En outre, la forme des attaques fut plus incisive, c'était tantôt la légèreté railleuse, tantôt l'ironie et le sarcasme, toutes armes perfides, plus appropriées au caractère national, et qui devaient avoir un plein succès. Le représentant de la raillerie, l'âme de toutes les attaques, était Voltaire, qui professa tour à tour le déisme et le scepticisme, et ne s'inspira plus à la fin de sa vie que d'une haine profonde et aveugle contre le christianisme. L'athéisme se rencontre chez les encyclopédistes, dirigés par Alembert, et dans d'autres écrits qu'il est inutile de nommer. J.-J. Rousseau, équitable et respectueux par fois envers la religion chrétienne, rejeta les miracles et l'authenticité de la Bible, dans *la Profession de foi du vicaire savoyard*.

Contre toutes ces attaques, aussi défectueuses pour le fond que pour la forme, l'apologétique ne nous présente point en France une méthode sûre et déterminée comme en Angleterre.

(1) *An Essay upon the truth of the christian religion, etc.*, 1725.

(2) *Observations upon the prophecies of Daniel and the Apocalypse of S. John*, 1733.

(3) *The credibility of the gospel-history*, 12 vol., 1741.

(4) *Remarks on the internal evidence of the truth of revealed religion*, 5<sup>e</sup> édit., 1821.

(5) *The evidence and authority of the christ. revelation*, 7<sup>e</sup> édit., 1824.



Elle se fait plus remarquer par l'esprit que par la science, elle est plutôt une réplique qu'une œuvre scientifique. Houtteville a développé avec une certaine étendue la preuve historique, mais il y a en général plus d'érudition que de netteté et de vigueur dans ses raisonnements. Bullet, professeur de théologie à Besançon, a spécialement pour objet de répondre aux attaques dirigées contre la vérité historique de l'Ancien et du Nouveau-Testament. L'abbé Guénée réfute avec beaucoup d'esprit et de raillerie fine les objections tirées du *Dictionnaire philosophique*, de Voltaire. Nous devons citer ici d'une manière toute spéciale, tant pour leur étendue que pour le talent d'exposition de l'auteur, les ouvrages apologétiques de Bergier. Il avait commencé par réfuter le déisme de Rousseau, et en rapprochant des textes contradictoires, il avait composé *le Déisme réfuté par lui-même*. Plus tard il donna l'ouvrage intitulé : *Certitude des preuves du christianisme*, et fit paraître, contre différents écrits de Boulanger, de Voltaire et de Toland, *la Religion chrétienne défendue*, etc., 1769. Son œuvre la plus remarquable est *le Traité historique et dogmatique de la vraie religion*. Suivant le plan tracé par saint Augustin (1) et par Bossuet (2), il divise son traité en trois parties, et établit d'abord qu'il n'y a point eu de religion naturelle antérieure à la religion révélée ; puis, il examine le contenu de la révélation et réfute, à propos des dogmes de la création et de la Providence, les principaux systèmes de matérialisme et d'athéisme qui avaient été reproduits par les incrédules. Dans la seconde partie, Bergier s'occupe de la révélation faite par le ministère de Moïse ; il en démontre la nécessité et la convenance, et répond aux objections que l'on faisait alors contre la religion mosaïque. Enfin, il consacre la dernière partie de son traité à l'exposition de l'histoire de la religion chrétienne, et à l'analyse des dogmes, de la morale et de la discipline de l'Eglise. Après s'être étendu sur les effets produits par le christianisme dans l'ordre social, il rappelle en terminant les combats qu'il a soutenus, et la courageuse résistance des chrétiens en face de la persécution.

Il faut reconnaître dans cet ouvrage un mérite incontestable de méthode et de diction ; mais il est à regretter que l'étude du paganisme et des religions anciennes y soit aussi incomplète ;

(1) *De Civ. Dei*, lib. XI. — (2) *Hist. univ.*, II<sup>e</sup> part.

que, tout en envisageant le christianisme au point de vue de ses effets sociaux, Bergier ne fasse qu'effleurer le passé glorieux de l'Eglise, et ne tire aucun parti de sa valeur démonstrative comme fait d'évidence immédiate.

L'apologétique s'est placée à un point de vue plus original, dans l'ouvrage de M. de Chateaubriand, intitulé : *Génie du christianisme*. En développant le côté poétique et artistique de la religion, l'auteur essaie de réconcilier le christianisme avec le cœur et les sentiments de ses contemporains. Les raisonnements théologiques sont rigoureusement écartés, et les preuves que l'on allègue sont en général fort peu solides ; pourtant cet ouvrage exerça, au moment où il apparut, une influence plus puissante que ne l'eût fait une œuvre strictement scientifique.

Parmi les réformés français, il faut citer comme apologistes les deux Gênois Turretin et Bernet (1). Charles Bonnet essaya de concilier la foi aux miracles avec sa *Palingénésie* philosophique. En Italie, nous trouvons une espèce d'apologétique dans les *Prolégomènes* de la théologie dogmatique. Ainsi, Tamburini et le P. Perrone commencent par traiter de la possibilité, de la nécessité, de l'existence et des critères de la révélation ; ils développent surtout les preuves que l'on tire des miracles, des prophéties, de la rapide propagation et de la conservation du christianisme, ainsi que du témoignage des martyrs, et enfin de la sainteté et de l'excellence de la doctrine.

En Allemagne, les apologistes descendirent les derniers dans l'arène, mais chez eux l'apologétique prit un caractère plus solide, plus méthodique et plus fécond que partout ailleurs. On commença par combattre les déistes anglais et les athées français, avec plus d'érudition, d'ordre et de méthode qu'on ne l'avait fait auparavant. Les efforts de l'exégèse rationaliste excitèrent le zèle des apologistes, et donnèrent naissance à une science philologique orthodoxe. Parmi les théologiens qui se sont fait le plus remarquer, nous devons citer Lilienthal, Sailer, Reinhard et Kœppen. Enfin, pour répondre aux attaques que les naturalistes et les rationalistes dirigeaient contre les fondements de toute religion révélée, on conçut le plan d'une défense générale et d'une science de l'apologie, qui est devenue depuis,

(1) *Traité de la vérité de la religion chrétienne, tiré en partie du latin de TURRETIN*, Genève, 1730-46.



sous le nom d'*Apologétique*, une des branches les plus importantes de la théologie. Bien qu'on n'ait pas été d'accord dès le principe sur l'objet et le domaine propre de cette science (1), et qu'on l'ait considérée tantôt comme une philosophie de la religion, tantôt comme une œuvre de circonstance et une apologie proprement dite, cette incertitude disparut plus tard, et l'on tenta de réunir les deux systèmes en les complétant l'un par l'autre.

Outre les ouvrages de Wiest, de Zimmer, de Dobmayer, de Liebermann et de Klée, qui sont plutôt des introductions à la théologie dogmatique, les récents travaux des Franke, des Stein, des Sack, des Stirm, et surtout l'œuvre du savant de Drey, nous montrent l'apologétique dans sa forme définitive et rigoureusement scientifique.

La théologie dogmatique nous présente, dans le cours du dix-huitième siècle, les mêmes différences de méthode que nous avons déjà signalées dans les moralistes du siècle précédent. Nous trouvons la méthode scolastique à peu près conservée dans Thomas de Charmes, Gazzaniga, Antoine, Monschein, Bailly, etc. En général, ces auteurs partagent les matières de la théologie en divers traités indépendants les uns des autres, et ne se préoccupent peut-être pas assez du lien systématique, qui doit en rattacher toutes les parties. Ils négligent, il est vrai, une grande partie des subtilités de l'ancienne école, mais, par contre, ils discutent longuement un certain nombre d'objections surannées, combattent des adversaires qui n'existent plus, et ne paraissent pas en mesure de répondre aux besoins et aux exigences de leur temps.

Thomas de Charmes (1703-1765), religieux de l'ordre de saint François, est de tous les *cursistes* de cette époque celui que l'on peut citer avec le plus d'éloges, surtout en raison des approbations de Benoît XIV et de Clément XIII. Il suit, dans sa *Théologie dogmatique*, le plan du catéchisme romain, et tente de mettre un certain ordre systématique dans les matières. Toutefois, si le questionnaire qu'il introduit après chaque leçon peut servir à réviser promptement une foule d'objets, n'est-il pas à craindre qu'il ne détourne d'une étude

(1) LIEBERMANN, *Instit. theol.*, tom. 1, proleg., p. 29, 4<sup>e</sup> edit. Hanc methodum lubentissime arripimus, quanquam ei in hoc tam volubili sæculo certam stabilemque possessionem asserere non audeamus.

plus approfondie et ne donne lieu à des réponses mécaniques? Thomas de Charmes procède d'après la méthode anciennement suivie, et par conséquent il n'a point fait entrer dans son analyse des dogmes l'élément historique qui est si nécessaire, non-seulement pour comprendre le dogme en lui-même, mais encore pour saisir l'ensemble harmonieux des vérités de la foi. Ne sont-ce pas les décrets des conciles, les écrits des saints Pères, les erreurs des hérétiques qui nous apprennent le mieux la vraie portée d'un dogme? On ne peut donc pas, dans une analyse des dogmes, séparer l'élément spéculatif de l'élément historique, sans se mettre jusqu'à un certain point en dehors du véritable point de vue. Le traité des *Lieux théologiques* placé en tête de l'ouvrage n'est pas autre chose qu'une répétition de ce qu'avait dit au seizième siècle Melchior Canus. Si l'Ecriture et la tradition sont la règle *éloignée* de la foi chrétienne, l'Eglise en est la règle *prochaine*; c'est par elle seule que l'on peut mettre hors de doute l'authenticité, l'inspiration et le canon des saintes Ecritures; elle a d'ailleurs une priorité d'existence sur l'Ecriture et sur la tradition. En présentant la définition, les divisions, les caractères de la tradition, Thomas de Charmes néglige de nous la faire connaître par la liturgie, par les prières publiques et privées, par l'enseignement des docteurs, par les monuments du génie chrétien, qui sont autant de témoignages vivants et continus de la tradition, tandis que les conciles et les Pères ne parlent que par intervalles et dans des occasions solennelles. Dans les traités *de Deo uno, deque attributis divinis; de Deo trino; de Deo creatore; de Deo incarnato*, on regrette de ne trouver qu'une étude sèche, abstraite et métaphysique du dogme chrétien. Ne pourrait-on pas exiger avec le docte Petau que la science théologique présente l'objet qu'elle traite, sous une forme qui satisfasse à la fois l'esprit et le cœur, de manière à produire cette foi vive et agissante autant qu'éclairée, résultat suprême de ses efforts. En morale, le P. Thomas suit les opinions rigides; il est *probabilioriste*; cependant la déclaration du clergé de France de l'année 1700 n'est point, que nous sachions, un jugement sans appel.

Lorsqu'après la révolution française, les facultés de théologie catholique furent restaurées en Allemagne, les diverses parties de la science théologique y furent enseignées, selon des méthodes plus actuelles et plus satisfaisantes. Ce mouvement



commence avec le jésuite Stattler, professeur à Ingolstadt, théologien d'une grande profondeur et d'une exactitude irréprochable. Il se poursuit avec Jean-Michel Sailer, évêque de Ratisbonne (1751-1832), avec Wiest (1748-1797), Dobmayer (1753-1803) et Liebermann. Ces hommes sont particulièrement remarquables au point de vue de la méthode. Entre leurs mains la théologie prend une nouvelle forme, les matières sont classées dans un ordre satisfaisant, les dogmes mieux exposés, mieux démontrés, le style est plus correct et plus classique. Ce sont eux qui ont préparé les beaux travaux modernes des Staudenmayer, des Kuhn, des Schwartz et des Dieringer, dans lesquels la théologie dogmatique, sans se rendre solidaire d'aucune doctrine philosophique, comme ce fut malheureusement le cas pour Hermès et pour Günther, se développe dans son harmonieuse unité, et atteint cette forme élevée qui convient si bien à la dignité de son objet, et aux exigences de notre époque.

Ces qualités se rencontrent au plus haut degré dans *les Institutions théologiques* de François-Léopold-Bruno Liebermann (1759-1844), natif de la petite ville de Molsheim en Alsace, pendant vingt ans directeur du séminaire de Mayence, et enfin vicaire-général du diocèse de Strasbourg. L'ouvrage de Liebermann fut reçu avec acclamation par les Universités catholiques et adopté dans un grand nombre de séminaires. Il se recommandait surtout par une méthode rigoureusement systématique, par un style pur et vraiment cicéronien, par des observations fines et spirituelles, qui, sans rien ôter à la science de sa noble gravité, frappent les adversaires d'un trait victorieux et préparent à la vérité un nouveau triomphe (1).

Liebermann est éminemment remarquable au point de vue de la méthode, par le choix profondément judicieux qu'il a su faire entre les éléments qu'il trouvait sous sa main. Au commencement de ce siècle, la réaction contre la méthode scolastique ne s'était point arrêtée, et la plupart des théologiens s'engageaient dans des voies nouvelles. Après avoir balancé pendant quelque temps les avantages et les inconvénients d'innover dans la méthode, Liebermann prit le parti de suivre une voie moyenne. Voici comment il expose les motifs de sa résolution :

(1) *Orat. funeb. habita* a J.-B. SPECHT, Argentorati, 1844.

« Maintes fois j'avais craint, en embrassant la nouvelle méthode, d'exciter contre moi l'envie; d'un autre côté, je sentais qu'en me tenant à une égale distance des points de vue opposés, je risquais fort de ne plaire à personne. Mais en y réfléchissant, j'eus bientôt honte d'une crainte aussi ridicule et aussi puérile; je reconnus que c'était la marque d'un esprit léger de ne rejeter et de n'admettre que ce que l'opinion du moment rejette ou approuve, comme au contraire, c'est le fait d'un esprit judicieux de ne point s'enthousiasmer pour le présent parce qu'il est nouveau, et de ne point rejeter le passé parce qu'il est ancien.

» Il est d'ailleurs incontestable que la vérité n'est point dans les extrêmes, et que l'erreur consiste pour la plupart des hommes à s'écarter soit à droite, soit à gauche de la voie moyenne. La théologie est sous ce rapport dans les mêmes conditions que les autres sciences; car, bien que le dépôt des vérités révélées, confié aux mains de l'Eglise, ne puisse périr, la théologie, comme science, est exposée aux mêmes variations dans sa forme que le reste des choses humaines. Longtemps tourmentée et déformée par les scolastiques, elle avait à peine retenu quelque chose de son ancienne dignité, lorsque des hommes d'une grande érudition et d'un esprit supérieur, dégoûtés des inepties dont elle fourmillait, appliquèrent leurs recherches à l'Ecriture sainte et à la tradition, qui sont le fondement de toute saine théologie. C'est par leurs efforts qu'ont été peu à peu effacées les taches qui défiguraient la plus auguste des sciences, et les théologiens, rejetant tout ce fatras de vaines subtilités, donnèrent tous leurs soins à ce qui était vraiment utile, digne de Dieu et de la religion.

» Toutefois, comme un grand nombre d'esprits, sans garder la réserve et la sobriété nécessaires, se sont précipités à notre époque dans l'erreur opposée, comme ils dédaignent et outragent les anciennes formes, j'ai cru faire sagement en ne me jetant pas dans une telle extrémité. J'ai été confirmé dans cette pensée par le témoignage de Bossuet : « La méthode, dit-il, qui consiste dans cette manière contentieuse et dialectique de traiter les questions, a son utilité, pourvu qu'on la donne, non comme le but de la science, mais comme un moyen pour y avancer ceux qui commencent; ce qui est aussi le dessein de saint Thomas dès le commencement de sa *Somme*, et ce qui doit être celui de ceux qui suivent cette méthode. »



Ayant donc surtout égard aux besoins de l'enseignement, j'ai maintenu la méthode scolastique comme procédé pratique, tout en me préoccupant avec les hommes de mon temps du point de vue systématique (1). »

Après avoir défini, divisé la théologie, et traité de ses rapports avec les autres sciences, l'auteur résout ainsi la question de méthode :

« On ne peut nier que dans toute espèce de science la méthode ne soit nécessaire, et puisque la théologie est la plus noble de toutes les sciences, elle ne saurait être dépourvue d'une méthode propre et bien déterminée. Il est évident que la méthode *purement historique*, qui suivrait l'ordre chronologique de l'Écriture sainte ne peut convenir qu'à un enseignement élémentaire de la religion. Mais il ne s'agit point ici d'instruire des ignorants, il s'agit de former des clercs, et de leur communiquer une connaissance scientifique et raisonnée. Or, puisque notre siècle, le plus systématique de tous, doit être plus frappé de l'éclat de la vérité, si on lui met sous les yeux l'admirable enchaînement et le bel assemblage des dogmes chrétiens, nous avons dû préférer à toutes les autres *la méthode systématique*.

» Mais pour établir un bon système de théologie, il faut tenir compte de deux choses : 1° d'une vue d'ensemble qui ramène à l'unité toutes les parties de la science; 2° de la méthode selon laquelle il convient de traiter chaque partie. Quant à un système général de théologie, nous avouons sans difficulté que les scolastiques n'ont point observé dans la disposition des matières un ordre rigoureux, et conforme aux règles d'une bonne démonstration. Ainsi, on les voit débiter par des vérités qui dépendent de celles qui suivent, traiter quantité de questions qui sont du domaine de la révélation, avant d'avoir établi son existence, son origine, l'autorité de l'Écriture et de la tradition, et l'infailibilité de l'Église, autant de points sur lesquels s'appuie toute vérité révélée. Pour remédier à cet inconvénient, il nous a semblé bon de présenter d'abord, sous le nom de *théologie générale*, les fondements de la religion chrétienne et de la foi catholique. Nous pensons que cette méthode est plus parfaite, qu'elle s'approche davantage de la rigueur mathématique, bien que, dans notre

1) *Inst. theol.*, præfat., edit. 4<sup>a</sup> ab auctore recognita. Moguntia, 1836.

siècle si changeant, nous n'osions encore lui garantir une possession certaine et durable.

» Pour ce qui est du procédé pratique de l'enseignement, nous pensons qu'il faut employer la marche synthétique : poser des principes, s'avancer de ce qui est connu à ce qui ne l'est pas, définir exactement pour éviter les malentendus, et formuler la doctrine en propositions dont la vérité se déduise logiquement des principes. Nous ne sommes pas de l'avis de ceux qui, cédant aux clameurs des impies, écartent le syllogisme du domaine de la théologie. En nous en contestant l'usage, les incrédules montrent assez leur perfidie. En effet, tandis qu'ils attaquent la religion par de captieux sophismes, qu'ils multiplient les paroles, qu'ils voilent la faiblesse de leurs raisons sous les obscurités d'un style diffus, ils ne redoutent rien tant que cet art du raisonnement, qui, dépouillant les idées d'un ornement inutile, et ramenant les difficultés à quelques propositions simples et nues, les juge sans pitié selon les règles de la logique.

» En résumé, il est nécessaire d'adopter en traitant la théologie une méthode strictement systématique ou démonstrative, « à la condition que l'on tiendra compte de la méthode de l'Ecole, » comme le fait observer le docte Wiest, dont nous consignons le témoignage avec d'autant plus de confiance, qu'il est moins suspect. Nous pourrions aussi apporter en preuve notre propre expérience, nos longues réflexions sur ce point, et des observations faites avec un esprit complètement impartial (1). »

Après ces préliminaires, Liebermann entre en matière et donne une théorie générale de la révélation, dirigée spécialement contre les objections des déistes. Il établit successivement la possibilité, l'utilité, la nécessité de la révélation, les critères ou marques qui la font reconnaître, et détermine l'existence de la vraie révélation en lui appliquant les principes posés dans la théorie générale. Une marche tout analogue le conduit à reconnaître la vérité de l'Eglise catholique. Tout en se rattachant à Bellarmin, à Petau, à Melchior Canus, aux frères Wallenbourg, à Bossuet et à Noël Alexandre, sa démonstration a pourtant un aspect original. « Il existe, dit-il, plusieurs sociétés qui se disent chrétiennes ; or, comme le Christ n'est

(1) *Inst. theol.*, proleg., cap. 3, §§ 1, 2 et seq.



point divisé, il n'y en a qu'une seule qui est la vraie. Sans nous attacher à l'examen des diverses confessions de foi, sans débattre les points controversés, nous démontrons que le Christ a fondé une Eglise, qu'il l'a enrichie de certaines propriétés, marquée de certains attributs qui la font reconnaître. Or, en appliquant ces données à l'Eglise catholique romaine; on trouve qu'elles lui conviennent parfaitement; elle est donc la seule véritable Eglise. »

Telle est en peu de mots la marche suivie par Liebermann dans sa dogmatique générale. Personne ne niera que ce grand théologien n'ait fait accomplir un immense progrès à la méthode, en incorporant dans la science théologique ce que l'on appelait autrefois les *prolégomènes*, les *préambules* de la théologie. Nous nous réservons de dire plus tard s'il n'y a pas peut-être quelque difficulté à séparer, comme il l'a fait, le traité de la religion du traité de l'Eglise, d'abord, parce que la religion chrétienne et l'Eglise catholique sont essentiellement et inséparablement unies, et que les adversaires de la religion n'ont d'autre fin dans leurs attaques que de renverser l'Eglise; ensuite, parce que le débat engagé sur l'Ecriture sainte, l'histoire de la religion, l'excellence de la doctrine chrétienne, est un débat interminable, si l'on ne reconnaît l'Eglise comme autorité ou comme juge. Toutefois, nous n'entendons point ici trancher cette grave question.

Cependant les progrès de la méthode dans la théologie morale paraissent encore supérieurs à ceux que nous avons constatés dans la théologie dogmatique, et nous osons affirmer, avec de savants théologiens de l'Allemagne, que les efforts de la philosophie rationaliste n'ont pas peu contribué à les produire.

Kant, Fichte et Hegel, ont rendu, sans le vouloir, un immense service à la méthode, en analysant chacun en particulier les trois grandes parties de la philosophie morale, *la doctrine des Biens, la doctrine des Vertus et la doctrine des Devoirs*.

Kant n'a vu dans la morale que la doctrine des devoirs. Pour lui, la liberté morale est un fait immédiat, sans lequel l'obligation morale, le mérite et le démérite n'auraient aucun sens. La loi morale n'est pas autre chose que l'idée de ce que la raison commande. Elle n'est point fondée sur l'égoïsme, ni sur le plaisir, ni sur aucun principe purement subjectif, qui

lui enlèverait son caractère d'universalité et de nécessité. Elle est une formule générale, obligeant tous les individus, et que l'on peut appeler *impératif catégorique*. Elle est contenue tout entière dans cette proposition : Agis de telle sorte que les règles de ton action puissent être données comme une loi générale. La vraie liberté ne consiste donc qu'à agir d'après les lois de la raison, indépendamment de tout autre motif puisé dans l'expérience. La volonté est donc *autonome*, et c'est sur cette autonomie, qui est la nature même de la volonté, que repose la vraie moralité et la vraie dignité de nos actions. Ainsi, la morale n'a pas besoin de la religion, la raison seule lui suffit; par conséquent, il n'y a point de devoirs envers Dieu, distincts de ceux qui nous obligent envers nos semblables, et ce sont là ceux qu'il importe le plus d'analyser.

Fichte se préoccupe surtout de l'énergie du moi et de ses facultés; il recherche comment s'éveille la conscience morale, comment l'homme passe des actes instinctifs et spontanés aux actes libres proprement dits. De là, ce qu'il y a de plus essentiel dans la morale, c'est la doctrine des vertus.

Enfin Hegel, considérant le moi comme la conscience que l'esprit absolu a de lui-même, conçoit la morale comme la dialectique de l'idée du bien. Or, le bien considéré dans son abstraction et comme objet de la moralité, devient concret et subjectif dans la conscience humaine, et se réalise par la liberté. Nous n'avons point ici à réfuter de pareilles doctrines; contentons-nous de les livrer au bras séculier d'une saine philosophie.

Si les théologiens ont essayé de tourner au profit de la science sacrée certaines analyses de la morale rationaliste, ce n'a été qu'à la condition d'en faire disparaître tout ce qu'elles contiennent d'impie, de malsain et de sophistique. Quelques-uns parmi eux se sont attachés spécialement aux divers besoins de la direction des consciences. On les partage communément en *Probabilioristes*, tels que Billuart, Collet, les auteurs des conférences d'Angers, Bailly, Sættler, etc., et en *Probabilistes*, qui se rattachent à peu près tous aux doctrines de saint Liguori.

La théologie morale de saint Liguori jouit d'une incontestable autorité. Benoît XIV l'a non-seulement approuvée, mais encore fréquemment citée, dans son traité de *Synodo diœcesana*. Lors de la canonisation du saint, sous Grégoire XVI, la

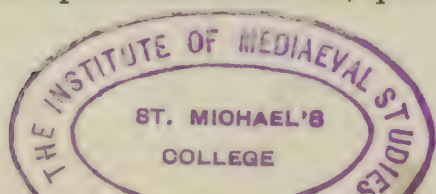


doctrine de saint Liguori fut de nouveau examinée par la congrégation des Rites, et trouvée irréprochable. Elle est suivie au collège de la Propagande, et fort répandue en Italie, en Espagne, en France et dans les missions. Voici en quelques mots le plan de saint Liguori.

» L'*acte humain* est l'objet propre de la théologie morale. La *conscience* est la règle prochaine de nos actes, tandis que la *loi* en est la règle éloignée. Or, selon que l'acte humain est conforme ou contraire à cette double règle, il est un acte de *vertu* ou un *péché*. Il faut donc prendre les *moyens* de rendre nos actes conformes à la loi. » Sur ces principes, saint Liguori partage toutes les matières de la morale en un certain nombre de traités qu'il dispose dans un ordre assez peu satisfaisant d'ailleurs : tels sont les traités de la conscience et des lois, des vertus théologales, des préceptes du Décalogue et des préceptes de l'Eglise ; puis, l'analyse des devoirs qui concernent certaines conditions et professions ; les traités des actes humains en général et des péchés, et le traité des sacrements ; enfin, le traité des Censures et des Irrégularités, qui fait naturellement partie du Droit canonique.

Saint Liguori commence par faire une étude de la volonté et des éléments constitutifs d'un acte humain, et détermine quels sont les rapports de la liberté avec la loi. Les conditions diverses de l'agent moral, son caractère, son tempérament, les circonstances dans lesquelles il se trouve placé, lui donnent lieu d'apprécier, avec moins de sévérité et plus de justice, un certain nombre de faits que les moralistes précédents jugeaient plus rigoureusement. La morale de saint Liguori marque donc un véritable progrès accompli, et il ne faut pas s'étonner si les meilleurs théologiens, tant en Italie qu'en France et en Allemagne, ont marché sur ses traces.

A la fin du dix-huitième siècle, le jésuite Stattler, dans son *Ethica christiana universalis* (1793), opposa à la doctrine rationaliste de Kant un système de morale établi sur une base chrétienne. C'est en suivant et en développant sa méthode, que l'illustre Sailer composa, en 1818, sa Théologie morale. Il emprunte la disposition des matières à Dobmayer, et joint à une rare pénétration un grand amour de la vérité ; il fait une étude psychologique plus profonde que ses devanciers, et évite par là de se tenir dans de pures abstractions. Il pose des principes clairs et lucides, que l'on peut vérifier en soi-même,



et qui, par leur application facile, dispensent d'étudier longuement la multitude des cas particuliers.

Voici comment Sailer, que l'on peut justement appeler, avec l'un de nos plus savants évêques, *le Liguori de la Bavière* (1), expose les bases de la méthode qu'il a suivie, dans son *Manuel de morale chrétienne* :

« Mon dessein est de donner ici une morale rationnelle, chrétienne, doctrinale et pastorale ; ma méthode devra donc répondre à ce que peuvent exiger un philosophe, un chrétien, un théologien, et un pasteur des âmes.

» Dieu existe ; il est par lui-même, en lui-même, il se suffit à lui-même. C'est là non-seulement la plus certaine de toutes les vérités, mais encore le fondement sur lequel reposent toutes les autres vérités certaines. Autant je suis certain que Dieu existe, qu'il est par lui-même, en lui-même, et qu'il se suffit à lui-même, autant je le suis qu'il est la Vérité primordiale, le souverain Bien, la suprême Béatitude. Toute idée que je puis avoir de Dieu est donc une manifestation de la Vérité nécessaire à la vérité contingente, du Bien absolu au bien relatif, de la souveraine Béatitude à la créature qui aspire au bonheur. Par conséquent, l'essence divine qui est Vérité, Bonté, Béatitude, se révèle à moi comme la souveraine Beauté ; et qu'est-ce que la souveraine Beauté, sinon la Vie, pleine, éternelle, ineffable ?

» Cependant, bien que Dieu soit la Vie, pleine, éternelle, ineffable, l'esprit humain peut connaître Dieu et s'unir à lui par de vagues aspirations, par une foi lumineuse, par une humble prière, par la plus sublime contemplation, dans les épreuves d'une vie sainte, dans le repos de la vie heureuse. L'homme peut surtout s'unir à Dieu par un commerce intime avec ces hommes justes et saints, qui sont comme de vives images de Dieu ici-bas, qui rendent Dieu visible en eux-mêmes, et par cette manifestation, animent et vivifient l'aspiration et la foi, la prière et la contemplation, la vie pieuse et les douceurs de la dévotion. Or, cette participation à la vie divine, pleine, éternelle, ineffable, peut ou se renfermer dans la conscience, ou se révéler au dehors ; révélée et exprimée en formules, elle s'appelle *la doctrine de la foi*. Mais, pour que

(1) Mgr RESS, évêque de Strasbourg, dans son approbation de *la Théologie pastorale* de SAILER, traduite par l'abbé P. BÉLET, Paris, Lecoffre, 2 vol. in-8°.



l'esprit humain, dans son enveloppe mortelle, puisse devenir la ressemblance éclatante, la vive image de la pleine, éternelle et ineffable Vie, il ne suffit pas que le divin lui soit révélé, il faut qu'il se l'approprie, le conserve, le développe, le réalise en lui et hors de lui. Si donc la doctrine de la foi nous apprend à connaître le divin, il doit y avoir aussi une doctrine qui nous apprenne à nous l'approprier, à le conserver, à le développer, à le réaliser. Cette doctrine, c'est la *Morale*.

» De là il suit que la morale a le même objet que la doctrine de la foi, c'est-à-dire le divin, l'éternel, manifesté à l'homme. Mais tandis que celle-ci se contente de le révéler, celle-là apprend à le rendre visible et dans nos dispositions intérieures et dans nos actes extérieurs; elle nous forme donc à la ressemblance de Dieu. Mais, si par hasard l'homme s'était séparé de Dieu, il faudrait que la morale fût d'abord une restauration de notre être dans son état primitif, et de cette manière elle aurait avec la doctrine de la foi un même objet, un même fondement, une même fin : un même objet, le divin dans l'homme; un même fondement, la déchéance de l'homme; une même fin, la restauration de l'homme. Or, ce que les philosophes ont entrevu, ce que l'histoire du monde fait conjecturer, ce que la nature révèle dans ses plus mystérieuses tendances, le christianisme l'affirme comme un fait primitif; oui, l'humanité est déchue de sa première condition. Si donc la morale doit se mettre en harmonie avec les conjectures des philosophes, avec les données de l'histoire, avec les mystérieuses tendances de la nature, avec les origines du christianisme, elle doit se fonder sur la déchéance primitive et sur la réconciliation de l'homme avec Dieu.

» Mais, outre ce qui lui est commun avec la foi, la morale a aussi son domaine propre, à savoir la formation du divin en nous. Quelles sont donc les conditions de cette formation? — Il est évident que l'homme ne peut former le divin en lui, ni le manifester hors de lui, qu'autant qu'il reconnaît la corruption de l'humanité dans sa tige et dans ses branches, qu'autant qu'il est retiré de sa corruption et ramené à une vie nouvelle; qu'autant qu'il connaît et remplit dans toute son étendue la loi sainte imposée à sa nature, soit primitivement, soit après sa restauration. La morale a donc nécessairement une triple tâche à remplir : 1° amener l'homme à la connaissance du moi véritable, *nosce teipsum*; 2° le retirer du mal et le corriger de

sa perversité, *emenda teipsum*; 3° lui apprendre à accomplir fidèlement la loi de son être et à se rendre parfait, *perfice teipsum*.

Cependant l'homme ne peut connaître la corruption qui est en lui s'il ne connaît la loi souveraine qui gouverne à la fois sa nature et sa destinée, s'il n'observe en lui-même la contradiction qui existe entre la loi de l'esprit et la loi des membres, et s'il ne met ses facultés et ses opérations en complète harmonie avec la loi du bien qui doit dominer en lui. De là, une étude de la *loi*, du *mal* qui lui est opposé, et du *bien* qu'elle ordonne, doit être la première partie d'un traité de morale. En outre, la régénération de l'homme ou le passage du mal au bien, comprend d'abord des *conditions* qui le rendent possible, puis le *concours* de deux agents : de Dieu qui nous touche par sa grâce, et de l'homme qui, par ses bonnes dispositions, coopère à l'action divine. C'est là une deuxième partie de la morale. Enfin, lorsque le bien est une fois engendré dans l'homme, il faut qu'il domine dans son être tout entier, qu'il se manifeste dans ses pensées, dans ses actes et dans les conséquences qui en découlent. De là, une dernière partie de la morale, qui comprend la connaissance des devoirs et des vertus, ou *l'Ethique* proprement dite; les règles de chaque devoir en particulier, ou *l'Ascétique*; la perfection morale et les diverses manifestations de la vertu parfaite, consistant dans la noblesse, la beauté et le décorum; la doctrine du bonheur, comme récompense de la vertu, et enfin la doctrine du souverain Bien. »

D'après Sailer, la morale rationnelle et la morale chrétienne ne sont qu'une seule et même morale, parce qu'il n'y a qu'un Dieu, une vérité, une philosophie, un christianisme. C'est le même Dieu qui intime sa loi dans la conscience humaine et qui la fait annoncer par le Christ et les apôtres pour notre salut; c'est le même esprit qui parle dans l'Ancien et dans le Nouveau-Testament. Ainsi, en résumé, point de morale sans la conscience, point de conscience sans la religion, point de religion sans la révélation, point de révélation sans le christianisme, point de christianisme sans l'Eglise catholique, qui est la vivante expression du Christ.

Jean-Baptiste Hirscher (1), professeur à l'université de Fri-

(1) *Morale chrétienne*, Tubingue, 1835-1836.



bourg, fit faire à la méthode de Sailer un notable progrès. Il s'arrête à ces trois points de vue : fondation, développement et consommation du royaume de Dieu dans l'homme. Stapf a donné aux matériaux mis en œuvre par Hirscher un caractère plus orthodoxe et plus pratique. Enfin, Staudenmayer, dans son *Encyclopédie des sciences théologiques*, a disposé ainsi les trois parties essentielles de la morale : éléments constitutifs, formation et réalisation de la vie chrétienne. Au fond, ces divisions ne diffèrent pas beaucoup de celles des scolastiques ; le résultat que l'on s'est efforcé d'obtenir, c'est une fusion harmonieuse des matériaux fournis par la révélation et la tradition avec les éléments philosophiques de l'époque actuelle.

Pendant le cours du dix-huitième siècle, le droit canonique ne nous présente une doctrine sûre et parfaitement orthodoxe que dans les seules écoles italiennes et espagnoles. Nous devons nommer ici les *Prælectiones juris ecclesiastici*, de Vincent Lupoli, ainsi que les traités de Reiffenstuel et de Schmalzgrueber. L'ouvrage si précieux de Devoti est demeuré malheureusement incomplet. Les répertoires de droit canonique de Ferraris (1), de Gui de Rousseau (2), de Durand de Maillane (3), ne sont pas d'un mérite égal.

Bien que les frères Ballerini n'aient point envisagé le côté dogmatique du droit canon, cependant leur ouvrage a du prix. Mais nous trouvons un mérite incontestable dans les travaux récents publiés en Allemagne par Frey, Maurice de Schenkl, Drost, Ferdinand Walter (4), Buss, Rosshirt, Phillips, ainsi que dans les *Archives de droit canonique*, rédigées par le baron de Moy de Sons. Tous ces travaux se recommandent, bien qu'à des titres divers, tant sous le rapport de la méthode que par une immense érudition.

Une des causes qui a le plus influé sur les progrès de la méthode dans les sciences théologiques, c'est la restauration des facultés de théologie canoniquement instituées par le Saint-Siège. Il est inutile de rapporter ici combien l'érection des Universités, et en particulier des facultés de théologie, a toujours préoccupé les souverains pontifes (5). A partir du seizième

(1) *Prompta bibliotheca canonica*. — (2) *Recueil de jurisprudence canonique*, Paris, 1748. — (3) *Dictionnaire de droit canonique*. — (4) *Manuel de droit ecclésiastique de toutes les confessions chrétiennes*, traduit par ROCQUEMONT. — (5) CONCIL. TRID., sess. VI, c. 1; VII, c. 13; XIV, c. 5; XXII, c. 2; XXIII, c. 6; XXIV, c. 8, 12, 16, 18.

siècle, le Bullaire nous présente les documents relatifs à la création de trente nouvelles Universités, dont la dernière en date est celle de Louvain. Dans chacune d'elles, l'enseignement théologique est distribué en diverses branches, et selon des méthodes tout-à-fait en rapport avec les besoins du temps et la marche de la science.

Il est facile de voir par ce rapide coup d'œil quels ont été, depuis dix-huit siècles, les progrès de la méthode dans les sciences théologiques, quels immenses résultats ces progrès ont amenés, et quelles espérances il est permis de fonder sur l'avenir, si les théologiens, donnant une attention de plus en plus sérieuse aux questions de méthode, s'efforcent d'appliquer à la science un ensemble de procédés entièrement irréprochables.



## CHAPITRE III.

## CLASSIFICATION DES SCIENCES THÉOLOGIQUES.

La revue rapide que nous venons de faire des principales époques de l'histoire de la théologie, nous a permis de constater les développements successifs de la méthode de cette science, et de caractériser les directions diverses qu'a suivies l'esprit chrétien pour arriver à la connaissance raisonnée des vérités de la foi. En général, les grands travaux accomplis pendant la première période pour la défense de la religion, pour l'exposition des dogmes, de la morale et de la discipline ecclésiastique, nous ont présenté un caractère plus historique que didactique. Dans l'apologie des premiers siècles, on oppose les faits aux faits, on repousse les calomnies des païens, on compare le christianisme au paganisme et au judaïsme, afin de faire ressortir l'excellence du premier. Les travaux dogmatiques eux-mêmes sont écrits dans un but de controverse, quelquefois ils répondent aux questions ou au désir de quelques hommes pieux. L'agitation de ces temps, l'absence de loisirs, le discrédit dans lequel on tient les philosophes et les auteurs païens, mettent de puissants obstacles à la formation de la science théologique.

Mais avec la seconde période et dès le commencement du moyen-âge, nous voyons poindre la tendance à la spéculation. Les grandes luttes contre l'arianisme sont terminées et l'islamisme n'est point à redouter comme doctrine religieuse; aussi, la restauration des études, l'introduction de la philosophie d'Aristote dans les écoles, la paix et le recueillement des cloîtres donnent bientôt lieu à un grand mouvement scientifique. Le caractère qui le distingue, c'est la subordination de toutes les sciences à la théologie, et la prédominance dans cette dernière science du point de vue métaphysique et abstrait, l'abandon du point de vue expérimental et historique, et comme conséquence, la réaction sur la fin du moyen-âge du principe subjectif, ainsi que les efforts faits par les plus grands hommes pour constituer une théologie mystique.

La troisième période nous présente chez les meilleurs théologiens une tentative sérieuse de constituer la méthode des sciences théologiques sur les bases qui sont communes à toutes les sciences morales. On reconnaît la nécessité d'unir la connaissance expérimentale de l'homme à l'analyse abstraite des vérités de la foi; on veut étudier parallèlement les faits et les doctrines, déterminer plus exactement le rapport qui existe entre l'élément philosophique et l'élément révélé, afin d'établir sur une dialectique rigoureuse, non-seulement la légitimité de l'acte de foi au point de vue rationnel, mais encore sa parfaite convenance avec les besoins de la nature humaine, et présenter, comme résultat final, un procédé méthodique irréprochable. Ce sont là les faits qui ressortent clairement de notre étude historique, et sur lesquels il serait difficile d'élever le moindre doute.

Or, un procédé méthodique irréprochable ne saurait adopter pour point de départ une vérité de la foi qui ne serait pas en même temps un fait d'évidence immédiate. Si la théologie est une science, il est nécessaire qu'elle procède scientifiquement et qu'elle établisse dès le début un rapport immédiat entre le sujet connaissant et l'objet à connaître. Par conséquent, la première vérité théologique doit être une vérité immédiate, et l'on doit considérer, comme parties intégrantes de la théologie, ces sciences que l'on n'envisageait autrefois que comme des préambules et des préliminaires.

En outre, une marche vraiment méthodique est inséparable d'une bonne classification des matières; et il est nécessaire, pour résoudre le problème de la méthode, de montrer les diverses parties qui composent le corps de la science, ainsi que le lien intime qui les unit entre elles. Nous allons donc passer en revue les principaux essais de classification proposés par les théologiens modernes.

Une classification véritablement scientifique des matières de la théologie n'a été sérieusement tentée qu'à une époque très-récente. Nous ne parlerons pas des essais de saint Augustin, d'Abélard, de Pierre Lombard, de Hugues de Saint-Victor, de Nicolas de Clémenges, d'Erasmus, des PP. Possevin, Annat et Mabillon, parce qu'elles présentent en général un caractère plus artificiel que naturel, plus extérieur que profond. Nous ne pouvons pas insister davantage sur la division proposée par le P. Petau, et reproduite par tous les *Cursistes* sans exception,



jusqu'à Bergier (1). Elle consiste à prendre l'idée de Dieu pour le centre et la base de toute la théologie, et à distribuer les matières de la science selon les œuvres de Dieu *ad extra*; de là, les traités de *Dieu créateur*, de *Dieu rédempteur*, de *Dieu sanctificateur*, etc., qui composent divers corps de doctrine, sans lien intime et sans rapports nécessaires. Nous nous contenterons de mentionner ici les récents travaux publiés par Dobmayer, de Drey, Klée et Staudenmayer, espérant que l'on nous pardonnera l'aridité de cette étude en raison de son extrême importance.

Sans nous arrêter à l'examen du *Specimen Encyclopediæ ac Methodologiæ theologicæ*, de Wiest, publié en 1789, qui présente pour la première fois la division de la dogmatique, reproduite par Liebermann, en dogmatique *générale* et en dogmatique *spéciale*, nous analyserons rapidement le *Systema theologiæ catholicæ*, de Dobmayer, édité de 1807 à 1819. D'après Dobmayer, la théologie catholique est *la science du royaume de Dieu*. Elle a, par conséquent, pour objet immédiat d'établir la vérité du christianisme et de l'Eglise catholique. Or, on peut étudier cette vérité au double point de vue spéculatif et pratique. Le point de vue spéculatif est lui-même général ou spécial : général, il comprend les prolégomènes de la théologie, qui sont l'analyse des vérités naturelles et l'apologétique; spécial, il renferme une étude de la doctrine chrétienne, c'est-à-dire du Dogme et de la Morale, puis une étude de l'Eglise catholique, comprenant le Droit canonique et la Liturgie. La science du royaume de Dieu, envisagée sous son côté pratique, se divise en deux parties, l'Ascétique et la Pastorale. La première a pour objet les exercices publics de piété, et les dévotions particulières. La seconde s'occupe de la formation des pasteurs des âmes.

(1) Voici d'ailleurs la classification proposée par BERGIER (*Dict. de théol.*, art. Théologie) : « Depuis que la théologie a fait de si grands progrès, il peut être permis de proposer sans prétention un plan peut-être plus convenable et plus régulier que celui que l'on a suivi jusqu'ici pour former une théologie complète..... Voici quelles en seraient les diverses parties. On traiterait : 1<sup>o</sup> de Dieu en lui-même ; 2<sup>o</sup> de Dieu créateur et conservateur ; 3<sup>o</sup> de Dieu législateur, rémunérateur et vengeur de ses différentes lois, soit naturelles, soit positives ; 4<sup>o</sup> de Dieu rédempteur et sauveur ; de la mission de Jésus-Christ et des caractères du Rédempteur ; de l'économie générale du christianisme ; 5<sup>o</sup> de Dieu sanctificateur et des moyens que sa bonté emploie, etc., etc. ; 6<sup>o</sup> de Dieu dernière fin de toutes choses. » — Le plan proposé par Bergier se réduit, comme on le voit, à suivre l'ordre chronologique des mystères de la foi.

Tel est, d'après Dobmayer, le domaine complet des sciences théologiques. Cependant, il y a bien encore, en dehors de cette nomenclature, un certain nombre de sciences auxiliaires, ou plutôt inséparables de la théologie. Telles sont, d'abord, *les études bibliques*, comprenant l'Introduction à l'étude de l'Ancien et du Nouveau-Testament; la Critique historique, ou examen de l'authenticité, de l'autorité et de l'intégrité des textes sacrés; l'Herméneutique, ou les règles de l'interprétation, et enfin l'Exégèse, ou l'explication des textes. A ces études il faut ajouter *les sciences historiques*, comprenant l'histoire de la religion et de l'Eglise catholique, avec la Patrologie et la Littérature sacrée, la Synodologie et l'Archéologie. Enfin, il faut étudier aussi les Sciences philosophiques, telles que la Logique, la Métaphysique et la Morale, dont la théologie tire la plus grande utilité.

Les défauts de cette classification sont faciles à apercevoir. Qu'est-ce, en effet, que l'histoire de l'Eglise, sinon une partie principale de l'apologétique, et par conséquent une science théologique proprement dite? Et que deviennent les études bibliques, traitées en dehors de la règle de la foi, et abandonnées aux témérités d'une théologie indépendante?

L'expérience n'a-t-elle pas suffisamment établi que les résultats de pareilles recherches se tournent, le plus souvent, contre la théologie elle-même, et aboutissent à une œuvre d'impiété?

Une classification beaucoup plus parfaite a été présentée par de Drey, dans son ouvrage intitulé : *Courte Introduction à l'étude de la théologie*, publié à Tubingue en 1819. En voici le résumé :

« On peut définir la théologie : *la science de la foi chrétienne*. En conséquence, elle a pour objet de poser les bases du christianisme en général, puis d'analyser les vérités de la foi, selon l'enseignement de l'Eglise catholique, et enfin de montrer la religion chrétienne dans ses rapports avec le but poursuivi par l'Eglise. De là, ces trois grandes divisions des sciences théologiques : théologie *historique*, théologie *systématique* et théologie *pratique*.

» Le christianisme, étant un fait historique, doit avant tout être étudié par la voie expérimentale et comme une question historique. Il est donc nécessaire de prendre connaissance des monuments de la révélation, de son histoire, de ses développements, et, par suite, de s'appliquer à la Philologie sacrée,



d'étudier l'hébreu, le grec et les dialectes qui s'y rattachent. La connaissance des monuments de la révélation comprend, en outre, un grand nombre de questions. Ainsi, on peut demander quels sont les livres qui font partie de l'Ecriture sainte? quels en sont les auteurs? quelle est leur autorité? quel est le vrai texte? quels sont les caractères de chacun des écrivains sacrés? quel est leur but et leur méthode? Autant de questions qui doivent être résolues par une Introduction à l'étude de l'Ancien et du Nouveau-Testament.

» Pour pénétrer plus facilement dans la connaissance des livres saints, il n'est pas moins nécessaire d'étudier les mœurs, les usages, la vie publique et privée des peuples dont s'occupent les livres saints : tel est l'objet de l'Archéologie biblique. Il y faut joindre l'Herméneutique, c'est-à-dire la science qui trace les règles et les principes d'après lesquels on doit exposer l'Ecriture sainte. Après ces diverses préparations, on pourra s'appliquer avec succès à l'interprétation des livres saints, ce qui est l'objet de l'Exégèse. Cette deuxième science ne se contente pas d'une simple traduction du texte, elle recherche encore quel est, dans chaque ouvrage, le caractère général, la pensée fondamentale, le lien des idées et le rapport de chacune des parties avec l'ensemble.

» Comme la révélation n'est pas autre chose que la somme des vérités révélées, et que les vérités révélées sont le fond et la substance de la religion parmi les hommes, le résultat des études bibliques sera une Histoire de la religion chez le peuple de Dieu, et une Histoire de l'Eglise. Le christianisme étant la religion parfaite et le complément des révélations antérieures, il est facile de voir que l'histoire de la religion chrétienne et celle de l'Eglise catholique ont une immense importance dans la théologie historique. Cette partie comprendra aussi une étude des Pères et des Ecrivains ecclésiastiques; une Histoire des dogmes, présentant le développement de l'enseignement doctrinal de l'Eglise; une Histoire des hérésies et des conciles; enfin, une exposition du culte, des mœurs et des monuments de la primitive Eglise, ou une Archéologie ecclésiastique.

» Les sciences que nous venons d'énumérer ont envisagé leur objet au point de vue purement historique. Elles ont établi la certitude des faits, leur caractère, leur nature; il est donc actuellement possible d'en présenter la théorie et de les concevoir sous une forme scientifique. C'est l'objet de la théologie

systématique. Or, pour construire un système de la révélation, il faut analyser successivement toutes les idées fondamentales qu'elle renferme, en commençant par les plus générales pour descendre jusqu'aux plus particulières. On donnera ainsi naissance à une philosophie de la Religion, ou théorie de la Religion révélée. Mais comme ces idées fondamentales ont été de tout temps attaquées par la fausse philosophie et par les fausses religions, et que ces diverses attaques ont souvent changé de forme et de caractère, elles nécessitent une défense méthodique et scientifique, qui est l'objet de l'Apologétique.

» Après avoir suffisamment établi la légitimité et la solidité des principes de la révélation, et réfuté victorieusement les attaques dirigées contre elle, il faut présenter l'enchaînement et le bel ordre des vérités révélées, afin d'acquérir ainsi une connaissance plus profonde des mystères de Dieu. Cette exposition systématique des vérités de la foi s'appelle Dogmatique ou théologie spéculative. Elle comprend la controverse et la comparaison des symboles, ou confessions de foi. Elle est la plus élevée parmi les sciences théologiques.

De plus, les vérités révélées ne sont pas d'un ordre purement spéculatif, car un grand nombre d'entre elles ont pour objet de régler et de gouverner les facultés actives; elles ne sont autre chose que la volonté de Dieu, législateur souverain, manifestée à l'homme dans la révélation. La science de ces vérités est l'objet de la Théologie morale, à laquelle se rattache l'Ascétique, ou doctrine des vertus, qui a été traitée quelquefois comme une science séparée de la précédente.

» Enfin, comme la foi et la vie chrétienne n'arrivent à leur complet développement que dans l'Eglise catholique, il faut faire une étude spéciale de cette Eglise, de sa constitution et de ses lois, des droits et des devoirs des fidèles, du légitime usage des choses saintes. Toutes ces prescriptions, soit divines, soit ecclésiastiques, composent la matière d'une science spéciale appelée Droit canonique, qui, tout en ayant des rapports intimes avec la science du droit, conserve pourtant un caractère profondément théologique.

» Le droit canonique pose les principes dont la théologie pratique n'est que l'application. Cette dernière partie des sciences théologiques est plutôt un ensemble de règles qu'une science proprement dite. Ces règles se rapportent soit à la doctrine, soit au culte, soit à la personne des ministres de l'Eglise.



» Sous le premier point de vue, on distingue les instructions privées sur la foi, les entretiens de controverse; puis, les catéchismes, la prédication, l'enseignement de la Théologie et la Pédagogie. Le culte est l'objet de deux sciences : de la science liturgique, qui en expose les fondements et les principes, et de la science rubricque, qui n'est autre chose qu'une exégèse de la liturgie. Enfin, deux dernières sciences concernent spécialement les ministres de l'Eglise : l'une a pour objet le gouvernement ecclésiastique, l'autre le ministère pastoral proprement dit. »

Il est impossible de méconnaître les grands avantages de cette classification. Un résultat important, et que l'on peut regarder comme désormais acquis à la science, c'est l'introduction dans le domaine de la théologie proprement dite de l'Apologétique, science qui n'était considérée auparavant que comme les préliminaires ou les prolégomènes de la théologie. Cependant, il est difficile de considérer la théologie morale et le droit canonique comme appartenant à une partie purement spéculative; car le but de ces sciences étant essentiellement pratique, on doit les placer dans la troisième division. Enfin, si nous recherchons le fondement et la base de toute cette classification, nous trouvons que le point de vue subjectif y obtient une prépondérance excessive.

Que deviennent la théologie historique et la philosophie de la religion sans la règle de foi posée par l'Eglise catholique? Supposez qu'un protestant raisonne sur les idées de religion et de révélation, de miracle et de prophétie, de christianisme et d'Eglise, d'Ecriture et de tradition, etc...., il serait fort étrange, pour ne pas dire impossible, qu'il se trouvât d'accord sur ces différents points avec un adversaire qui n'en appellerait comme lui qu'au sens commun et au raisonnement. De là ressort la nécessité indispensable d'établir, dès le début de la controverse, la vérité de l'Eglise catholique.

Nous donnerons une moindre attention à l'ouvrage du docteur Klée, publié à Mayence en 1832, sur la méthode des sciences théologiques, et qui est resté, soit pour le fond, soit pour la forme, beaucoup au-dessous du précédent. Klée définit aussi la théologie : *la science de la religion*, et il conçoit la religion comme *l'ensemble des rapports qui unissent les hommes avec Dieu*. De cette définition il conclut que la science de la religion ne saurait être ni exclusivement spécu-

lative, ni exclusivement pratique. « Elle a un caractère plus spéculatif, dit-il, quand elle recherche ce qu'est Dieu en lui-même, ou par rapport à l'homme, et un caractère plus pratique, quand elle étudie les rapports de l'homme avec Dieu. » La théologie est donc la science de la religion révélée. Elle est dogmatique quand elle expose les vérités divines sous la forme d'idées et de définitions ; morale, quand elle étudie la révélation comme règle de notre volonté et de notre conduite ; liturgique, quand elle montre l'élément révélé dans les institutions établies de Dieu pour le salut des hommes, et historique, quand elle fait ressortir, dans les faits religieux de l'humanité, l'élément divin, qui en est l'âme et la vie. Pour mieux comprendre cette classification, il faut savoir que la dogmatique peut employer divers procédés et être traitée de différentes manières. Ainsi, elle peut être positive, polémique, biblique, symbolique, patristique, synodique et spéculative. La théologie morale comprend deux sciences : l'étude de l'homme individuel, ou l'Éthique chrétienne, et l'étude de l'homme social, ou la Morale ecclésiastique. Cette dernière science comprend le droit canonique et la théologie pastorale. Quant à la théologie historique, son objet est très-complexe. Elle renferme d'abord la théologie biblique, ou l'étude de l'élément révélé contenu dans les saintes Ecritures, préliminaire indispensable de toute histoire de la religion ; puis l'histoire de la religion et l'histoire de l'Eglise, qui doivent manifester l'influence que la révélation exerce sur l'esprit, le cœur et la vie humaine. La patrologie, la connaissance des Ecrivains ecclésiastiques, la synodologie et l'archéologie sont nécessairement des parties intégrantes d'une bonne histoire de l'Eglise. Tel est le domaine de la théologie proprement dite. Mais, avant toutes ces études, on a dû cultiver certaines *sciences préparatoires*. Telle est d'abord la philosophie, puis la Philologie sacrée, comprenant l'histoire biblique (origine et collection des livres saints, textes authentiques, etc.), la Critique biblique (authenticité, véracité, intégrité des livres saints), la Doctrine de la foi, ou démonstration de la vérité de la religion chrétienne, et enfin la démonstration de la vérité de l'Eglise catholique.

Avec de nombreux inconvénients, cette classification présente pourtant un côté avantageux, en ce qu'elle fait parfaitement ressortir le principe fondamental des sciences théologiques, à savoir l'élément révélé. Elles ont toutes, en effet,



le même objet, le même fond, la même substance, mais elles envisagent cet objet sous des aspects différents. Cependant il n'est pas possible, à l'exemple du docteur Klée, de laisser parmi les études préparatoires de la théologie, et par conséquent en dehors de son domaine, les travaux sur l'Écriture sainte, la démonstration de la religion et la démonstration de l'Eglise. Chacune de ces parties doit nécessairement être traitée selon les principes fournis par la règle de la foi, autrement elles ne sont plus que des opinions individuelles, qu'il est loisible à tout homme de rejeter ou d'admettre, et non les bases d'une apologie véritable de la religion chrétienne.

Deux ans après l'Encyclopédie du docteur Klée parut celle de F.-Ant. Staudenmayer (1800-1856), professeur à l'Université de Fribourg en Brisgau. Ce livre est destiné à faire époque dans l'histoire de la méthode en théologie, et le système qu'il renferme est remarquable par son extrême simplicité.

L'auteur définit la théologie : *la science spéculative, pratique et historique de la religion chrétienne*. Elle embrasse par conséquent trois grandes divisions. Comme science spéculative, la théologie doit donner d'abord une théorie de la religion et de la révélation, qui n'est autre que l'apologétique. En voici les principales parties : démonstration de l'existence de Dieu ; analyse de l'idée de la révélation ; analyse de l'idée de la religion ; histoire de la religion en dehors de la révélation ; existence de la révélation et son histoire. Ce dernier point comprend d'abord une histoire de la Bible, ou le développement de la révélation selon l'ordre des temps, puis une étude des institutions destinées à protéger et à conserver la révélation, ainsi que des règles selon lesquelles il la faut exposer. Ici se placent, par conséquent, la doctrine de la règle de la foi catholique, et toutes les sciences scripturaires dont nous avons fait ci-dessus l'énumération.

La théologie spéculative comprend encore la dogmatique, c'est-à-dire l'enchaînement systématique des dogmes, ainsi que la morale, ou la science de la vie chrétienne. L'objet de cette science n'est autre, en effet, que de montrer comment la doctrine de Jésus-Christ doit pénétrer toutes les parties de la vie humaine, de sorte que l'homme puisse être justement appelé un parfait chrétien.

La deuxième partie du système théologique renferme la théologie pratique. Elle étudie l'action de l'Eglise catholique,

en tant qu'elle a pour fin de dispenser aux hommes une vérité et une vie supérieures; et comme cette action s'exerce par le ministère et le gouvernement ecclésiastiques, il faut rapporter au ministère l'enseignement de la religion, le culte, la liturgie, l'éducation des enfants, et au gouvernement ecclésiastique la science du droit canonique.

La théologie historique complète et couronne tout le système. Elle offre le développement des idées et des œuvres de l'esprit chrétien à travers les siècles; de là ces trois parties de la théologie historique : histoire des dogmes, archéologie sacrée et histoire de l'Eglise proprement dite.

On ne peut s'empêcher de reconnaître que la classification de Staudenmayer présente de la simplicité et de la grandeur tout à la fois. Aucune science proprement théologique n'a été omise; le domaine de la théologie est parfaitement circonscrit; toutes les sciences appelées autrefois préliminaires ou préparatoires sont définitivement incorporées aux sciences théologiques, et leur vraie nature est exactement déterminée. Cependant, on remarquera facilement que le système de Staudenmayer est conçu d'après un point de vue trop abstrait, et que sa triple division de la théologie en science spéculative, pratique et historique, n'a point une base psychologique suffisante. En outre, on admettra difficilement que la morale appartienne à la théologie spéculative, soit en raison de son objet, soit à cause de la part qu'elle est censée faire à la casuistique. Enfin, on a le droit de s'étonner que Staudenmayer ait négligé de joindre les sciences historiques à la théorie de la révélation; car il est de toute évidence que ces sciences font essentiellement partie d'une bonne apologie de la religion chrétienne. Il y a donc lieu de modifier le plan de Staudenmayer, et ce sont ces modifications que nous allons tenter d'introduire.

D'après ce que nous avons établi précédemment, nous pensons qu'il n'y a de fondement solide pour une bonne classification des sciences théologiques que dans la connaissance de Jésus-Christ, communiquée par l'Eglise. L'idée de Jésus-Christ est à la fois le centre de la doctrine et la synthèse de toute la révélation; elle est liée à l'existence de l'Eglise, représentation visible et continuation du mystère de Jésus-Christ, fait d'évidence immédiate. Il y a donc, dans la relation intime et nécessaire du Christ et de l'Eglise, d'une part, l'excellence d'un premier principe, de l'autre, le facile accès d'un fait immédiat.



Là est donc le fondement solide d'une bonne classification. En outre, comme la théologie ne saurait être confondue ni avec la parole infaillible de l'Eglise, ni avec une science profane quelconque qui s'occuperait, à un point de vue exclusivement rationnel, des matières religieuses, nous pensons que l'on doit la définir : *La science de Jésus-Christ, acquise et développée en conformité avec la règle de la foi.*

De cette définition découle naturellement la classification des sciences théologiques, puisque ces sciences ne sauraient être que l'étude des divers rapports que l'Eglise établit entre l'homme et Jésus-Christ. Or, l'Eglise, en prêchant Jésus-Christ, établit un premier rapport de l'Homme-Dieu avec notre entendement, rapport qui se fortifie et s'élargit à mesure qu'elle forme et développe en nous la conscience chrétienne.

Il y aura donc, d'abord, une *théologie spéculative*, comprenant la préparation à la connaissance de Jésus-Christ, ou l'Apologétique, et une analyse systématique de la doctrine chrétienne, ou la Dogmatique. Mais, tandis qu'elle présente la loi chrétienne comme la règle de nos actions, et la personne de Jésus-Christ comme le modèle de la vertu parfaite, l'Eglise met Jésus-Christ en rapport avec la volonté humaine. Il y aura par conséquent une *théologie morale*, ayant nécessairement pour objet les conditions de la vie morale, les règles de l'ascétisme chrétien et le tableau complet de nos devoirs. Enfin, en devenant membre de l'Eglise, l'homme est en quelque sorte incorporé à Jésus-Christ, il fait partie d'une société constituée par lui, et entre en participation des droits et des devoirs qui découlent de la nature de cette société. Il y aura donc une science qui s'occupera de la constitution du royaume de Dieu, science qui n'est autre que *le droit canonique*. Telles sont les parties essentielles de la théologie. Il nous reste à passer en revue les diverses sciences spéciales contenues sous chacune de ces trois grandes divisions.

Tant que nous n'avons point entendu la prédication de l'Eglise, le Christ n'existe pas pour nous, et nous n'en avons aucune connaissance (1). Or, la prédication a pour but de nous amener à produire l'acte de foi, qui est l'adhésion absolue de l'esprit et du cœur à la vérité révélée. Mais cette adhésion n'est

(1) *Rom.*, x, 14. Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?

pas possible tant que n'ont pas été écartées de l'entendement les erreurs directement contraires au christianisme, telles que le scepticisme, le matérialisme, le polythéisme, le dualisme et le panthéisme. Il faut donc que la prédication de la foi soit précédée d'une bonne *Théorie de la connaissance*, ou traité de philosophie, comprenant une logique et une métaphysique, composées selon les données de la raison et de la conscience chrétiennes.

Mais comme il n'y a point de vraie connaissance dans le sujet, si l'objet ne lui est présenté selon sa vérité et ses rapports essentiels, il s'ensuit que pour saisir l'objet de la foi selon ses vrais rapports, le sujet que l'on veut initier à la foi doit être certain de la vérité de l'Eglise, qui lui transmet la connaissance de Jésus-Christ. De là, la nécessité de commencer par établir la divine autorité de l'Eglise, en partant de faits immédiats et faciles à constater, comme son unité, sa sainteté, sa catholicité, son apostolicité. Cette marche est évidemment celle que recommandent Tertullien (1), saint Irénée, saint Augustin, Vincent de Lérins, et que saint Pacien rappelle dans ce mot célèbre : « Mon nom est chrétien, mon prénom catholique ; le premier me nomme, le second me montre (2). » Or, cette partie de l'apologétique n'est pas autre chose qu'un *Traité de l'Eglise catholique*, dans lequel on procède selon la méthode expérimentale, en partant de faits d'évidence immédiate, et sans user de longs raisonnements. Il est clair que cette marche est la plus courte, la plus sûre et la plus logique, puisque l'autorité de l'Eglise étant établie et la règle de la foi trouvée, on peut s'engager dans les recherches historiques et dans l'étude des monuments de la révélation. Ces études sont nécessairement précédées d'une Histoire de la révélation et des principaux monuments qui la contiennent. Elles comprennent d'ailleurs, ainsi que nous l'avons dit plus haut, la Philologie sacrée, l'Introduction à l'étude de l'Ancien et du Nouveau-Testament, l'Archéologie biblique, l'Herméneutique et l'Exégèse.

(1) *De Præscript.*, cap. 19. Ergo non ad Scripturas provocandum est : nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par incertæ. Nam etsi non ita evaderet collatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ORDO RERUM desiderabat PRIUS proponi, quod nunc solum disputandum est : quibus competat fides ipsa? Cujus sint Scripturæ? A quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina qua fiunt christiani?

(2) *Epist.* I.



Après avoir soigneusement étudié les faits et les monuments, selon une méthode simple et facile, on peut s'élever à une *Théorie générale de la révélation*, qui a toujours été considérée comme la partie principale et la plus difficile de l'apologétique. Cette théorie embrasse nécessairement trois grandes divisions. Elle commence par établir la *possibilité* de la révélation, et traite les questions du surnaturel, du miracle, de la prophétie et de l'inspiration. Elle étudie ensuite les rapports de la raison avec la révélation, et conclut que la raison est insuffisante, et la révélation *nécessaire*. De la nécessité de la révélation, elle passe aux preuves de son *existence*. Et pour donner à la démonstration historique tout le développement désirable, elle la présente sous trois grandes divisions, comprenant une étude comparée du paganisme et du judaïsme, une étude de l'établissement du christianisme et de l'excellence de sa doctrine, enfin, une étude des effets du christianisme et des changements produits dans le monde par l'Eglise catholique.

Telles sont les parties essentielles de l'apologétique, dont le résultat, ainsi que nous l'avons dit, ne saurait être une démonstration mathématique de la vérité du christianisme, mais une étude raisonnée des fondements de la foi, un ensemble de raisons persuasives, qui laissent à l'esprit toute sa liberté et à l'acte de foi tout son mérite.

Or, en supposant qu'à la suite d'une bonne apologie du christianisme, et avec le secours de la grâce, cet acte de foi soit produit, il reste à en étudier l'objet, c'est-à-dire à passer en revue les dogmes chrétiens, à en montrer la convenance et l'enchaînement systématique. Telle est la tâche de la *Dogmatique*, science dont la portée philosophique est immense, et qui est la plus élevée de toutes les branches de la théologie.

Elle comprend nécessairement l'histoire des dogmes, l'étude comparée des confessions de foi des dissidents, et la discussion des points controversés.

L'acte de foi en la doctrine de Jésus-Christ est un acte de vertu, et par conséquent le dogme n'est point séparé de la morale. Cette deuxième grande division des sciences théologiques se partage naturellement en trois principaux traités. Dans le premier, qui contient la *Doctrine des biens*, on examine les questions du souverain Bien et des biens relatifs, du mal et de sa nature, et enfin les conditions naturelles et surnaturelles de l'accomplissement du bien. Après avoir posé

ainsi les fondements de la moralité, on propose le modèle de la vertu parfaite, on recherche dans une analyse exacte du grand acte de la justification le principe de toutes les vertus chrétiennes. L'histoire du développement de ces vertus devra se compléter par une étude descriptive du commencement, des progrès, et de la consommation de la ruine spirituelle de l'âme. Toutes ces questions sont l'objet du *Traité des vertus*. Cette doctrine renferme les vrais principes de l'*ascétisme* chrétien. Enfin, il reste à considérer comment le bien librement voulu, et devenu pour nous une habitude acquise, se transforme en une réalité extérieure. C'est l'objet du *Traité des devoirs*, qui se partage en deux grandes parties, dont l'une s'occupe des devoirs de la vie religieuse, et l'autre des devoirs, soit généraux, soit particuliers, de la vie humaine. Il est facile de voir que ce plan de la morale chrétienne ne diffère pas essentiellement de celui qui est suivi par saint Thomas. En effet, saint Thomas traite d'abord de la dernière fin de l'homme, c'est-à-dire de Dieu, puis des vertus et de leurs conditions, comme moyen d'atteindre à la dernière fin, et enfin des devoirs qui sont imposés aux divers états.

Mais la perfection chrétienne n'est pas possible en dehors de la communion de l'Eglise, et ainsi le *Droit canonique* se rattache intimement à la morale. N'est-il pas vrai que Jésus-Christ vit, opère et continue son action rédemptrice dans son Eglise? C'est lui qui en a tracé le plan et la constitution pour toute la durée des siècles; c'est encore lui qui, par ses organes, enseigne, administre et gouverne le peuple chrétien. Nous nous réservons de dire plus loin quelle division il convient d'appliquer aux matières du droit canonique. Ce qui est incontestable, c'est qu'il renferme dans son domaine la Théologie pastorale, comprenant la catéchétique, l'homilétique, les règles du ministère pastoral et de la vie des clercs, ainsi que la Théologie liturgique, à laquelle se rattachent la musique, la peinture, la sculpture et l'architecture religieuses, et en général l'art chrétien.

Toutes les sciences théologiques ne sont donc autre chose que l'idée de Jésus-Christ, considérée dans ses rapports avec l'homme intellectuel, avec l'homme moral et avec l'homme social. Et comme cette idée est le centre et le fondement de toutes les sciences théologiques, il s'ensuit qu'elles sont toutes intimement liées et se prêtent un mutuel appui.



Puisse la sublimité des matières qu'elles renferment inviter un grand nombre d'esprits à cultiver avec ardeur ce champ sacré; puisse cette terre que le Seigneur a bénie, produire toujours pour ceux qui la travaillent avec l'amour du Vrai et du Bien, des fruits précieux de salut et de bénédiction !

## CHAPITRE IV.

## DE L'APOLOGÉTIQUE EN PARTICULIER.

Il est incontestable que nous adhérons par un acte de foi primitif et spontané à la légitimité de l'exercice de nos facultés, aux réalités qu'elles nous font connaître, aux premiers principes de notre raison; et c'est dans ce sens que Platon et Aristote (1) affirment que la foi engendre la science.

Mais les vérités dont s'occupe la théologie ne sont point déduites de principes immédiatement connus par la raison; elles nous viennent par une communication d'un ordre particulier, fondée sur la volonté positive de Dieu, et que l'on appelle *révélation*. La révélation, qui a pour objet le développement de la religion en nous, suppose évidemment la raison dans celui qui la reçoit; et l'intégrité de la raison n'existe qu'autant que l'on a préalablement écarté les faux systèmes qui pourraient l'altérer. D'où il faut conclure qu'une vraie théologie ne peut s'édifier que sur les bases d'une saine philosophie.

Or, en supposant que la foi, considérée comme une donnée supérieure à l'entendement, mais pourtant pleinement conforme à sa nature, soit mise en rapport avec un être raisonnable, il se passera un triple phénomène : une action de l'objet sur le sujet, une réaction libre du sujet vers l'objet, et un rapport du sujet et de l'objet, qui est le résultat des deux actes précédents, et qui participe de la nature de tous les deux.

Qu'il y ait avant tout acte de foi une action de l'objet sur le sujet, cela est incontestable, soit que l'on étudie le phénomène psychologique de la croyance, soit que l'on consulte les témoignages de l'Ecriture sainte et de la tradition (2).

(1) PLATO, in *Timæo*, passim; ARISTOT., *Ethic. ad Nicom.*, cap. 6, n. 3.

(2) *Rom.*, cap. x, 17. Fides ex auditu; Cf. AUG., *De div. quæst. ad Simpl.*, lib. 1, quæst. 2, n. 21. Nullus enim potest credere nisi aliquà *vocatione*, hoc est aliquà rerum *testificatione tangatur*; Cf. *de Prædest. sanctorum*, cap. 2, n. 5. Deus operatur fidem nostram miro modo dùm agit in cordibus nostris ut credamus.



Qu'il y ait, pareillement, une réaction libre du sujet vers l'objet, c'est ce que l'expérience de chaque jour atteste par un grand nombre de faits ; ainsi plusieurs hommes placés dans les mêmes conditions se comportent d'une façon tout opposée dans les matières religieuses ; l'un croit, l'autre doute, un troisième nie. L'adhésion à une vérité de foi est donc un acte entièrement libre, et qu'aucune force humaine ne saurait extorquer si la volonté le refuse (1).

Eh bien, en supposant que la communication divine rencontre quelque part une bonne volonté, et que cette volonté y adhère avec une entière soumission, il est évident que l'acte de foi qui en résulte n'est plus un acte purement subjectif ; car la foi du croyant, c'est la foi de l'Eglise elle-même, qui entre en relation avec sa conscience par l'intermédiaire d'un ministre de la religion. Et si l'on remonte au principe de cette communication supérieure, on reconnaît facilement qu'elle est faite en vertu d'un rapport immédiat qui a existé entre l'Homme-Dieu et les premiers fondateurs de l'Eglise ; que cette communication a été reçue par les premiers disciples du Christ, en vertu des mêmes lois qui gouvernent une adhésion actuelle, et que, par conséquent, tout le débat concernant les vérités qu'il faut croire doit être ramené à ce seul point : Y a-t-il des raisons suffisantes d'adhérer au symbole proposé par l'Eglise ?

Pour résoudre cette question, il n'y a pas, ce nous semble, plusieurs méthodes également bonnes ; la logique prescrit impérieusement de commencer par l'étude des faits immédiats, par les manifestations de la vie religieuse dans l'Eglise catholique, qui est un *miracle perpétuel*. Cette méthode est d'ailleurs clairement indiquée dans les discours de Jésus-Christ et des apôtres ; elle a été suivie par de grands apologistes à toutes les époques de l'Eglise ; elle est conseillée en particulier par saint Irénée, Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin et Vincent de Lérins. D'où il s'ensuit qu'une bonne apologie de la religion chrétienne doit être une *démonstration catholique* de la divinité du christianisme.

Un apologiste a donc le devoir d'initier l'esprit du néophyte

(1) AUG., *Tract. XLVIII in Joan.*, n. 3. Qui credit accedit, qui negat recedit ; anima non movetur pedibus, sed affectibus. Cf. CONC. TRID., sess. VI, cap. 6. Fidem ex auditu concipientes, *libere* moventur in Deum.

à la vie du catholicisme, à ses œuvres, à ce qu'il y a en lui de perpétuellement miraculeux. Car, ainsi que l'a dit saint Augustin, la foi guérit l'entendement et en agrandit la portée (1). Il est d'ailleurs incontestable qu'il faut être guidé par l'Eglise dans la connaissance des monuments de la foi. Comment, sans son autorité, terminer un débat engagé sur le sens des Ecritures? Comment croire à l'Evangile, si l'autorité de l'Eglise n'entraîne notre complète adhésion (2)? Les études bibliques et historiques sont donc subordonnées logiquement à une connaissance suffisante de l'Eglise catholique, et une théorie de la révélation ne saurait être la première partie de l'apologétique. L'état présent de la science psychologique ne permettant pas d'établir la nécessité *absolue*, pour l'esprit humain, d'une révélation surnaturelle, il est nécessaire de conserver à l'apologétique son caractère historique, et d'admettre que si une théorie générale de la révélation peut être le résultat d'une bonne analyse des faits, elle ne saurait méthodiquement la précéder.

Nous donnerons pourtant ici un résumé de *l'Apologétique* du savant de Drey (3), où la marche que nous critiquons a été suivie. Cet ouvrage, fruit précieux d'un long enseignement, est la première tentative heureusement faite pour élever l'apologie à la hauteur d'une science; il contient, d'ailleurs, des parties tellement remarquables, que l'on nous saura gré d'avoir, le premier, essayé de le faire connaître à des lecteurs français.

## APOLOGÉTIQUE DU CHRISTIANISME.

### *Introduction.*

Le christianisme est une religion positive et historique tout à la fois. Comme religion positive, il repose sur une révélation divine, sur une autorité divine, sur une direction et une assistance divines; de sorte que ceux qui sont en dehors du christianisme, pour peu qu'ils en aient connaissance, ne sauraient douter de ce fait, que le christianisme se donne comme une religion divinement, et non humainement instituée.

(1) *Enarr. in Ps. CXVIII.* — (2) *Cont. ep. Manich.*, cap. 6. — (3) Jean-Sébastien de DREY, *Apologétique, ou Démonstration scientifique de la divinité du christianisme*, Mayence, 1844.



Il est, en outre, une religion historique, c'est-à-dire reposant sur des faits historiques, et dans son origine, et dans ses développements, et dans son existence actuelle. C'est même sous le point de vue historique et expérimental que le christianisme tend tout d'abord être connu. De là, il suit que la science du christianisme, ou la théologie, pour avoir le double caractère de son objet, doit être tout à la fois une science positive et historique : 1<sup>o</sup> présenter dans leur enchaînement systématique les vérités de la religion chrétienne, et 2<sup>o</sup> établir la réalité des faits historiques sur lesquels repose la foi à ces vérités. Ce caractère est essentiel à la théologie; elle ne saurait l'altérer, sans méconnaître sa vraie nature.

Cependant, il est facile de voir que la théologie, comme science positive et historique, demande une base scientifique plus générale; car la simple exposition du symbole chrétien et des faits historiques qui s'y rattachent, ne répond pas suffisamment aux exigences d'une époque de doute et de critique. Si donc la théologie aspire à demeurer une science proprement dite, il faut qu'elle prenne pour base certains principes généraux, qui, en s'appliquant à son contenu tout entier, l'élèveront à une forme rigoureusement scientifique, bien qu'il soit hors de doute que les vérités religieuses ne perdent rien ni de leur efficacité, ni de leur autorité, pour n'avoir point été données aux hommes sous une forme savante et méthodique.

Il faut donc chercher un fondement, une base scientifique à la théologie. Cette base est nécessairement philosophique, car la philosophie est la science des premiers principes, des vérités nécessaires, sur lesquelles reposent toutes les sciences sans aucune exception. On pourrait donc appeler la science déduite de ces principes généraux, *une philosophie du christianisme*, si cette dénomination ne donnait lieu à un malentendu. En effet, elle semblerait plutôt convenir à une exposition rationnelle des dogmes chrétiens, soit au point de vue de leur parfaite convenance avec les besoins de l'esprit et du cœur, soit au point de vue de leur enchaînement systématique. Il vaut donc mieux donner à cette science générale le nom de *philosophie de la révélation*. Elle n'a point pour objet un dogme en particulier, ni l'ensemble des dogmes ou le symbole de la foi, mais l'idée elle-même de la révélation, le caractère essentiel d'une donnée révélée, condition absolue de tout vrai christianisme. L'idée de la révélation précède en effet

toute vérité révélée; car, pour qu'une révélation ait lieu de fait, il faut qu'elle soit logiquement possible. Cette idée est donc le fondement et la base de toute espèce de science théologique, et le point de départ de tout procédé méthodique.

Or, la philosophie de la révélation nous semble contenir deux parties distinctes : une partie spéculative et une partie pratique. La première est consacrée à l'analyse de l'idée de la révélation, du rapport de cette idée avec la religion, du but général et particulier d'une révélation, du surnaturel, du miracle, de l'inspiration, de la prophétie, et enfin de la possibilité de l'accord entre la raison et la révélation. Elle peut donc s'appeler *la Théorie générale de la révélation*. La seconde partie applique l'idée de la révélation aux faits historiques; elle suit l'histoire de la religion parmi les hommes, passe en revue les principales religions, et en fait la critique, au moyen des conditions posées dans la théorie générale. Elle pourrait donc s'appeler *la Philosophie de la religion*.

Mais si l'on vient à considérer le christianisme dans ses rapports avec les autres religions, on trouve que la critique de ces religions, l'histoire de leur opposition au christianisme, la nécessité absolue de séparer nettement la vraie religion de toutes les superstitions, erreurs, fausses croyances, qui ont usurpé le titre de religions révélées, renferme nécessairement l'idée d'une défense et d'une apologie de la vraie religion. En effet, si l'on suit le développement historique de la révélation, on la voit constamment exposée à des oppositions et à des attaques, qui la forcent d'engager la lutte avec les fausses religions et les fausses doctrines, et à donner à la philosophie de la révélation une forme défensive et offensive tout à la fois.

Il y a donc là l'objet parfaitement déterminé d'une science théologique, ainsi que l'indication de ses principales parties. Cette science est *l'Apologétique*; et, si l'apologie est aussi ancienne que le christianisme, l'apologétique est une science nouvelle, qui a pour objet les principes généraux de la défense des vérités révélées. Elle commence par analyser les idées de religion et de révélation, afin d'en tirer une théorie générale; elle entre ensuite dans le domaine de l'histoire, signale les oppositions qui existent entre les diverses religions, étudie en particulier le paganisme et le judaïsme, et en leur appliquant les critères généraux de la vraie religion, elle démontre que le christianisme seul peut à bon droit revendiquer ce titre.



Après avoir examiné les caractères généraux du christianisme, l'apologétique établit qu'il est la religion réparatrice, apportant aux hommes la rédemption par Jésus-Christ; et comme l'avènement de l'Homme-Dieu est un fait historique, et que l'œuvre qu'il a fondée parmi les hommes doit durer et se perpétuer, il faudra déterminer quelles sont les institutions que le Christ a établies pour le représenter, et par quels caractères on les peut reconnaître. Elle comprendra donc un traité de la révélation, un traité de la religion chrétienne et un traité de l'Eglise catholique.

Il nous reste à indiquer d'où cette science tire ses principes, et comment elle les met en œuvre.

Il est évident que, puisqu'elle est une science générale de la religion, l'apologétique doit prendre ses principes dans cette partie de la philosophie que l'on appelle théologie naturelle ou théodicée. Mais, comme l'analyse rationnelle de l'idée de Dieu et de ses rapports avec le monde ne saurait rien nous apprendre sur la connaissance d'aucune religion en particulier, l'apologétique doit recueillir les faits dont elle s'occupe dans l'histoire de la religion parmi les hommes. Elle fera donc une étude sérieuse et profonde du paganisme, du judaïsme et du christianisme, afin de donner la loi de tous ces faits, et d'en expliquer la production. L'objet et le but de l'apologétique lui assignent le premier rang parmi les sciences théologiques; et si l'on considère les immenses travaux de la critique, l'appréciation judicieuse des résultats scientifiques, la vaste érudition tant sacrée que profane qui sont nécessaires à l'apologétique moderne, on comprendra facilement combien il faut réunir de rares qualités pour traiter cette science ainsi qu'il convient à son objet.

## TRAITÉ DE LA RÉVÉLATION.

### § I<sup>er</sup>. — *De la Religion.*

La religion est un fait qui tombe sous l'observation; un fait général dans l'humanité, un fait qui remonte au commencement de toutes les histoires, qui se poursuit à travers le développement de tous les peuples, et survit à leur décadence. Ce fait doit être expliqué, et pour en faire la science, il est nécessaire d'en présenter les caractères généraux et les formes diverses.

Toutes les religions supposent, au-dessus de ce monde terrestre et visible, l'existence d'un monde supérieur et invisible. Ce monde supérieur renferme des êtres puissants et forts qui exercent une influence sur les destinées des hommes, et par conséquent les hommes sont sous la dépendance de ce monde supérieur. La divinité, qui est la puissance souveraine, n'est pas seulement un premier moteur, mais un être doué de volonté, une personne morale, qui commande le bien et défend le mal, se réservant après la mort des hommes de récompenser chacun selon ses mérites.

Quant aux formes que la religion a revêtues, elles sont nombreuses et diverses. La religion n'existe que dans l'homme. Elle pénètre toutes les facultés de l'âme, le sentiment, l'entendement et la volonté; le corps lui-même exprime par les signes les plus expressifs la présence dans l'âme du sentiment religieux. Là est le principe de ce symbolisme religieux qui a pour but de rendre sensibles les mystères du monde invisible, et de cette mythologie qui essaie de donner une réalité historique aux rapports de Dieu avec le monde. Le sentiment religieux a en outre un caractère particulier, c'est qu'il est un sentiment éminemment social, aspirant à l'union des esprits et des cœurs dans la même pensée, dans le même espace, dans le même culte. De là, nous trouvons la religion, d'abord, comme une institution de la famille et de la race; puis, plus tard, comme une institution nationale et comme un culte public. Dans le christianisme surtout, elle atteint à la plus complète universalité, puisque le Christ n'a établi qu'une seule Eglise pour le monde entier.

Après avoir analysé les formes et les caractères d'un fait, il faut remonter à sa cause et à son origine.

On a expliqué de différentes manières l'existence de la religion parmi les hommes. Les uns l'ont considérée comme une invention de prêtres cupides, de législateurs adroits, ou comme une convention, un pacte social; d'autres l'ont fait dépendre de causes purement psychologiques et naturelles, comme l'admiration ou la peur; d'autres enfin, se retranchant dans un surnaturalisme excessif, ont supposé une révélation de Dieu antérieure à l'existence de la religion parmi les hommes. Or, aucune de ces explications n'est satisfaisante. Il est évident que dans l'acte de la création, l'idée de Dieu fut rendue présente à la conscience et à la raison. Cette connaissance de Dieu



présente à la conscience, le sentiment de l'imperfection et du néant de la créature devant l'infinie perfection de Dieu, excitèrent dans l'homme les premières manifestations de la piété, les premières adorations. Telle fut l'origine de la religion.

Cela posé, nous pouvons nous former une notion exacte et complète de la religion. On pourrait dire qu'elle est l'ensemble des rapports qui unissent l'homme avec Dieu. Mais cette définition a le tort de demeurer dans des notions abstraites, sans tenir compte du point de vue psychologique, qu'il est nécessaire de faire intervenir. En effet, toutes les manifestations du sentiment religieux en paroles et en actions, ont pour principe l'idée de Dieu présente à la conscience humaine. Il est donc absolument nécessaire de prendre cette idée pour point de départ d'une bonne définition de la religion, et d'adopter une formule analogue à celle-ci : « La religion est une direction supérieure de l'ensemble des facultés et des puissances de l'homme, dont le principe est la connaissance de Dieu. » Cette définition a l'avantage de ne pas se renfermer dans de vagues abstractions, ni dans des attributs purement extérieurs, mais d'énumérer des caractères fondamentaux et essentiels.

## § II. — *De la révélation.*

Il faut maintenant rapprocher l'idée de la révélation de celle de la religion. Historiquement considérée, la révélation remonte aussi au berceau du monde, elle est étroitement liée à la religion, et les hommes n'ont foi à la religion que parce qu'elle leur est présentée comme une révélation divine. Il est donc nécessaire de faire l'histoire de la révélation, afin de s'élever à la science des éléments qu'elle renferme.

Les plus anciennes traditions et les premières histoires nous représentent les hommes recevant de Dieu un enseignement immédiat, qui avait pour objet de développer en eux les principes de la vie religieuse et morale. Cette révélation était communiquée dans des entretiens, et appuyée sur des faits d'un caractère spécial, parfaitement en rapport avec l'état des esprits et la forme de la vie religieuse. La religion des païens elle-même, qui n'avait que peu de vérités dogmatiques sur la nature des dieux, impliquait l'idée d'une communication supérieure, d'un commerce des dieux avec les hommes; idée

que les philosophes n'ont point rejetée, mais qu'ils ont appliquée à la sagesse, en la considérant comme un présent des dieux immortels. Quant au christianisme, il est évident qu'il repose tout entier sur une révélation; et cette révélation n'est pas simplement une communication en paroles ou en actes, transmise par des organes accrédités, comme Moïse et les Prophètes; elle est une manifestation de Dieu lui-même, apparaissant personnellement dans le Christ. Elle a pour objet l'idée capitale et fondamentale de toute religion, à savoir l'œuvre de la rédemption du genre humain. Elle n'est point un fait purement intérieur, une production d'idées et de sentiments pieux dans l'esprit et dans le cœur des hommes; mais, sans exclure le secours intérieur de Dieu, elle est avant tout une manifestation extérieure, objective, sensible, qui tombe sous l'observation et la perception des sens.

On peut encore déterminer avec plus de précision l'idée de la révélation, en la considérant au point de vue psychologique. C'est un fait d'expérience, que le moi n'arrive à avoir conscience de lui-même, et à se distinguer du non-moi, que lorsque l'action exercée par le monde extérieur, l'amène à réfléchir sur ses idées et ses sensations. Or, la conscience religieuse est exactement dans la même condition que la conscience psychologique. L'idée de Dieu, déposée dans notre esprit, ne s'y développerait point sans une opération particulière, extérieure, sensible, enveloppant un élément divin que l'esprit pût rapporter immédiatement à son principe. C'est là précisément ce qui constitue le phénomène de la révélation, fait primitif, mais différent de l'acte créateur; car ce dernier ne tombe pas dans le temps et ne saurait avoir un développement historique.

Or, ici se présente la question fondamentale de toute la théorie de la révélation : cette révélation primitive de Dieu à l'esprit de l'homme, manifestée dans le spectacle du monde extérieur, dans l'harmonie de ses lois, dans la beauté et la proportion de chacune de ses parties, est-elle la seule que Dieu ait faite à l'homme, ou y en a-t-il une autre, marquée à des caractères différents ?

Si l'on considère, d'une part, la nature de Dieu, de l'autre, la nature de l'homme, on verra clairement qu'une seconde révélation, différente de la première dans sa forme et dans son but, était absolument nécessaire.



En effet, l'ordre de la création, qui est uniforme, permanent, semble, par le retour périodique des mêmes phénomènes, abandonné à une action fatale; Dieu devait donc affirmer sa puissance et son action dans le temps et dans l'espace, de manière que les hommes fussent témoins d'actes qui exigent la puissance créatrice, et ne méconussent jamais son souverain domaine sur tous les êtres. D'un autre côté, les hommes pouvaient violer, fausser et corrompre la loi écrite dans leur conscience, et se livrer à toute espèce d'égoïsme et de corruption. Il était donc nécessaire que cette loi fût promulguée de nouveau comme l'expresse volonté de Dieu, et entourée de telles institutions, que l'homme ne pût absolument pas douter que Dieu seul en était l'auteur, le conservateur et le vengeur. De là sort la nécessité d'une suite d'opérations divines, destinées à manifester une puissance supérieure à la nature, une sagesse supérieure à l'homme, et une perfection morale inaccessible aux efforts de la volonté abandonnée à elle-même. Or, c'est précisément là ce que l'on entend par *révélation surnaturelle*.

Cette révélation surnaturelle n'est donc pas seulement nécessaire relativement à un temps et à des circonstances données, mais elle est absolument indispensable au développement de la religion dans l'homme. Ainsi, il n'y a point eu, comme le prétendent certains théologiens orthodoxes, une période de temps pendant lequel l'homme n'aurait eu que la seule religion naturelle. Si les premiers hommes eussent pu développer les principes religieux, par la seule force de la raison, on ne comprend pas comment ce développement se serait arrêté à un moment donné, de manière à rendre nécessaire une révélation surnaturelle. On ne peut pas plus admettre une nécessité de la révélation fondée uniquement sur le besoin de restaurer les bases de la morale, ébranlées par les passions humaines. Cette assertion est surtout étrange dans la bouche des disciples de Kant, qui, tout en regardant la religion comme inférieure à la morale, pensent néanmoins que la religion serait capable de rendre à la loi morale une autorité qu'elle n'est censée tenir que de cette loi. Il n'y a pas une moindre erreur dans cette opinion récemment admise par certains théologiens rationalistes, qui supposent que les vérités révélées ont dû être données à l'homme pour le disposer à s'élever aux vérités rationnelles, ou, en d'autres termes, que la religion pré-

pare le règne de la raison; comme si l'idée de Dieu pouvait entrer en nous par le dehors et sous une forme sensible; comme si une révélation quelconque pouvait avoir quelque certitude, quelque autorité, quelque valeur, si celui qui la reçoit n'est point un être raisonnable. Enfin, il est une dernière classe de théologiens qui pensent que la révélation n'est devenue nécessaire qu'après la chute de l'homme : opinion qui substitue un fait contingent et accidentel à la place de cette nécessité primordiale et absolue de la révélation, que réclame une étude plus attentive de la nature humaine.

D'ailleurs, en ne considérant l'Ecriture sainte que comme un monument historique, on y apprend, dès les premières pages, que le commerce intime de Dieu avec l'homme a lieu dès la création, que l'homme reçoit une révélation avant le péché, et non pas seulement après. On retrouve le même fait, enveloppé sous les mythes et les récits poétiques des anciens peuples. Qu'en conclure, sinon que pour amener l'idée de Dieu à un plein développement et à une conscience claire, il fallait nécessairement que l'homme fût en rapport avec un être raisonnable qui mît sa raison en éveil, et aidât à la faire entrer en exercice. Cet être n'est point la nature, qui n'a pas conscience des lois qu'elle accomplit, ni un autre homme, puisque nous raisonnons sur le père de la race humaine; il faut donc admettre comme premier instituteur de l'humanité un être *supernaturel*, une nature supérieure que l'Ecriture désigne par le nom d'*Elohim*.

Comme la théorie de la révélation n'envisage que les points de vue les plus généraux, auxquels se rattachent toutes les recherches scientifiques, concernant soit l'idée abstraite, soit la réalité concrète de la révélation, il convient de donner ici une division exacte et naturelle des matières à traiter. On aura donc à considérer d'abord le principe actif de la révélation, qui n'est autre que Dieu; puis, le sujet auquel elle s'adresse, l'homme; et enfin, le rapport entre Dieu et l'homme, c'est-à-dire la révélation elle-même, dans sa matière et dans sa forme; trois questions qui peuvent se ramener aux suivantes : 1° Comment Dieu dispense à l'homme la vérité révélée; 2° comment l'homme peut la recevoir; 3° et quelle est cette révélation donnée et reçue. Mais il est évident que pour résoudre ces questions, il faut examiner quelles sont les fins spéciales de la révélation, afin d'en déduire quelle a dû être dans ce fait la



part active de Dieu, et dans quelle mesure l'homme a pu y coopérer.

### § III. — *Des fins particulières de la révélation.*

Le but de la révélation en général, la raison dernière de son existence, c'est le développement de la religion dans l'homme, ou l'éducation religieuse de l'humanité; de là il suit que les fins particulières de la révélation doivent être renfermées dans cette fin générale. Or, ces fins particulières ont rapport soit aux conditions générales de la religion dans la vie de l'homme social, soit aux conditions particulières dans lesquelles la révélation a dû entrer en conséquence de la chute de l'homme; de là, deux fins spéciales de la révélation, l'éducation et la rédemption de l'humanité.

Ainsi, la révélation considérée dans ses rapports avec l'intelligence et la volonté humaines, doit nécessairement comprendre des vérités qui éclairent l'entendement, et des forces qui soutiennent la volonté; en outre, elle doit développer la religion non-seulement dans l'individu, mais dans l'humanité, c'est-à-dire donner à la religion un caractère plus général et plus universel. Enfin, si des changements importants, introduits dans la destinée humaine par suite de l'exercice de la liberté, ont placé l'homme dans la nécessité d'être réhabilité, racheté, sauvé, la révélation doit apporter aux hommes grâce et secours, et leur dispenser les moyens de parvenir au salut.

La suite historique de la révélation devra donc contenir un plan d'éducation, ou un ensemble de vérités proportionnées à l'entendement humain aux diverses époques de son développement, ainsi qu'une dispensation de secours spirituels et de remèdes de plus en plus actifs pour guérir la volonté malade. Elle doit nous montrer la religion, renfermée d'abord dans une seule famille, s'étendant successivement à une nation, à un peuple particulier, puis répandue dans le monde entier et appliquée à tous les hommes. Enfin, comme la rédemption de l'humanité renferme toutes les autres fins particulières de la révélation, l'histoire doit nous mettre clairement sous les yeux un plan, une économie de la rédemption, une institution visible qui soit destinée à élever la race humaine, à la retirer du péché, et à faire pénétrer les secours spirituels dans l'individu, dans la famille, dans la société, dans l'hu-

manité tout entière. Telles sont les fins générales et particulières de la révélation.

Après avoir ainsi considéré d'une manière abstraite l'idée de la révélation, il importe d'en analyser les éléments concrets, et, avant tout, de considérer quelle doit être dans cette œuvre l'étendue de l'opération divine.

#### § IV. — *De l'étendue de l'opération divine dans l'acte de la révélation.*

L'opération divine dans l'acte surnaturel de la révélation ne saurait être bien comprise, si l'on ne s'est pas bien rendu compte de ce qui est renfermé dans l'acte de la création. L'acte créateur consiste à produire des êtres en les tirant du néant, ἐκ μὴ ὄντων; de là, tout ce qui appartient à ces êtres et qui sort de leurs développements s'appelle *nature* et *ordre naturel*. Dans l'acte révélateur, Dieu produit une chose qui est en dehors des éléments créés, bien qu'elle s'applique à ces mêmes éléments, pour les transformer, sans les détruire dans leur essence. On voit par là que le point de départ d'une bonne discussion sur l'ordre surnaturel, consiste nécessairement dans une idée claire de l'acte de la création. Or, la création avec ses merveilles, considérée dans l'acte qui lui a donné l'existence, est un fait miraculeux, et le premier de tous les miracles. L'acte créateur est radicalement incompréhensible, et c'est seulement après qu'il est accompli que commence la nature et le règne de l'ordre naturel. On voit donc que la nature nous présente un ordre surnaturel, si nous l'envisageons du côté de son principe, et d'autre part, en considérant comment cette œuvre de Dieu produit toute la suite des phénomènes qui découlent de ses lois, ce que nous appelions tout à l'heure une œuvre surnaturelle nous apparaît comme un ordre naturel.

Mais après l'acte créateur, Dieu, tout en entrant dans son repos, n'abandonne point l'œuvre de ses mains. Il conserve ces êtres qui n'ont point en eux-mêmes le principe de leur existence, et il agit sur eux non-seulement médiatement, en maintenant les lois qu'il a une fois posées, mais encore immédiatement et directement, en pénétrant la création tout entière de son esprit, en demeurant en elle, avec elle, en la gouvernant réellement; et c'est ainsi que dans le gouvernement de la divine



Providence, le naturel et le surnaturel s'unissent étroitement et confondent leur mutuelle action.

Par ce qui précède, on comprend facilement quel rapport il y a entre l'acte créateur et l'acte révélateur. Ces deux actes sont identiques dans leur essence, car l'acte révélateur a Dieu pour principe, il produit une chose qui ne sort point des éléments créés, mais qui est nouvelle, et ne se rattache ni à ce qui précède ni à ce qui suit. De plus, l'acte révélateur suppose des éléments créés, qu'il transforme sans les détruire, qu'il dégage du désordre et de la corruption contraires à la nature, pour les élever à un état qui les mette en harmonie avec leur véritable nature et leurs lois essentielles. Ainsi, le surnaturel et le naturel demeurent intimement unis dans l'acte révélateur comme dans l'acte créateur. C'est ce que va nous démontrer un examen plus détaillé du *miracle* et de l'*inspiration*, faits dans lesquels l'acte révélateur prend la double forme d'un phénomène sensible et d'un phénomène psychologique.

On ne s'est pas toujours exprimé correctement sur la nature du miracle. Son caractère général est la relation spéciale dans laquelle se trouve un fait par rapport à sa cause, et l'impossibilité de l'expliquer par l'action des lois qui régissent les phénomènes extérieurs. Ce n'est donc point l'étrangeté du fait qui caractérise le miracle; rien n'est moins étrange que la guérison d'un malade; mais c'est la révélation dans ce fait d'une puissance créatrice et divine. Par conséquent, pour affirmer qu'un fait est miraculeux, il n'est pas nécessaire de connaître tous les effets qui peuvent être produits par les causes naturelles. Ne sait-on pas que les causes physiques ne produisent qu'un ordre déterminé de phénomènes, et dans des conditions immuables? Supposer, par exemple, que d'un grain de blé il peut naturellement sortir un chêne, c'est méconnaître le principe sur lequel reposent les sciences physiques. Il suffit donc, pour affirmer qu'un fait est miraculeux, de pouvoir constater qu'il n'y a point entre l'effet et la cause cette relation que nous montre invariablement la nature. Ainsi, lorsque la volonté commande à la mer, aux éléments, aux maladies, à la mort, nous pouvons affirmer sans hésiter qu'un miracle s'est produit.

Considéré en lui-même, le miracle n'est ni une suppression, ni un renversement des lois de la nature. Il présente simplement une solution de continuité dans la série des effets et des

causes, et une impossibilité de rattacher le phénomène produit à ce qui concourt habituellement à sa production. Il n'y a donc ni suppression ni renversement des lois de la nature, il y a simplement production d'un phénomène en dehors de ces lois. Ainsi la guérison d'un malade par la parole de Jésus-Christ n'est nullement le renversement des règles de l'art de guérir, mais l'omission de l'emploi de ces moyens, et la santé obtenue par la seule volonté du thaumaturge. Certains théologiens rationalistes, et entre autres Schleiermacher, ont altéré l'idée du miracle en le considérant, non point comme un fait isolé, ayant par lui-même un sens et une valeur démonstrative, mais comme faisant partie d'un grand changement survenu dans l'ordre moral, par exemple, l'établissement du christianisme; de sorte que ce qu'il faut considérer en lui, ce n'est pas tant la cause qui lui donne naissance que l'effet général, l'ensemble de faits dont il est une partie intégrante. Il est évident, d'après ce qui précède, que cette idée ne saurait se soutenir.

Nous pourrions donc donner du miracle la définition suivante : Le miracle est un phénomène sensible qu'on ne saurait expliquer par les causes naturelles, mais qui révèle une opération immédiate de Dieu.

De cette définition découle la possibilité du miracle.

Comment, en effet, interdire à Dieu le droit d'intervenir dans son œuvre, non point pour y changer ou y détruire ce qu'il a bien fait dès le principe, mais pour environner d'une plus vive lumière les grandes lois de l'ordre moral, auquel l'ordre physique est nécessairement subordonné? Les miracles appartiennent donc à un côté surnaturel de cet univers, et leur production, dans un temps et dans un espace déterminés, est aussi régulière et légitime que la continuation, dans le reste du temps et dans le reste de l'espace, de l'ordre habituel des choses.

La notion de l'inspiration a donné lieu aussi à quelques malentendus. Les anciens théologiens considéraient ordinairement l'inspiration comme une action supérieure, pour ainsi dire mécanique, exercée sur les facultés de l'écrivain inspiré. Cette explication doit être abandonnée. De même que le miracle ne supprime pas les lois de la nature matérielle, ainsi l'inspiration ne supprime ni les lois ni les facultés de l'esprit. Elle n'est pas plus un phénomène absolument surhumain qu'elle n'est un phénomène simplement psychologique. Elle est une éléva-



tion, une extension des facultés naturelles, que l'on peut définir ainsi : Une action de Dieu sur l'esprit humain, par suite de laquelle les facultés de l'âme acquièrent une puissance et produisent des effets qu'il faut nécessairement rapporter à la cause créatrice. Ainsi, non-seulement l'inspiration est possible, comme fait psychologique qui tombe sous la conscience, et qui a pour objet d'étendre la portée de nos facultés; mais nous pouvons dire qu'elle est nécessaire au même titre que le miracle, pour la production dans l'esprit de l'homme d'idées qui ne proviennent pas de nos moyens naturels de connaître, et qui nous apparaissent comme un reflet de la souveraine intelligence.

Entre les modes et formes diverses de l'inspiration, il faut surtout remarquer la *prophétie*. On appelle de ce nom en général toute prédiction de l'avenir qui n'est ni une simple conjecture, ni le résultat d'une induction. Il faut voir, en effet, dans la prophétie quelque chose de plus. Elle est bien une prévision ou une prédiction de l'avenir, mais une prédiction qui ne saurait être fondée sur des faits actuellement observables, et qui, par son accomplissement entier, force l'esprit à remonter jusqu'à Dieu, pour expliquer la connaissance que l'on avait des événements futurs.

On ne saurait méconnaître que la prophétie ne se rattache à la révélation par un rapport intime. Le fondateur de la vraie religion parmi les hommes est nécessairement un prophète; il doit annoncer aux hommes les décrets de Dieu et leur accomplissement certain; il doit établir une société religieuse, montrer le développement historique de cette société, ses destinées futures, ainsi que le plan général de l'éducation surnaturelle de l'homme. Toutes ces choses font suffisamment voir quelle est l'importance de la prophétie, comme fait surnaturel et comme partie intégrante d'une révélation.

## § V. — *De l'acte révélateur dans ses rapports avec l'homme.*

Après avoir considéré dans l'acte révélateur le côté surnaturel et divin, il faut envisager cet acte dans ses rapports avec l'homme. Une révélation est-elle compatible avec la nature humaine; une révélation peut-elle être communiquée à des hommes par d'autres hommes, y a-t-il des moyens de la reconnaître; enfin, peut-elle être conservée et propagée

d'une manière durable parmi les hommes? Telles sont les trois dernières questions que comprend une théorie générale de la révélation. Ces questions sont connexes, et il est évident que la communication, le maintien, et la propagation des vérités révélées sont subordonnées à cette première question : L'homme est-il capable de recevoir une révélation?

Pour la résoudre, il est de toute nécessité de faire un examen du rationalisme, qui y répond négativement.

Si l'on ramène à son étymologie le terme de *rationalisme* il signifie une doctrine qui se fonde sur la raison, et non point une négation de la révélation. Qu'est-ce en effet que la raison dans l'homme, sinon la faculté de connaître la réalité invisible, finie et infinie. De là, il suit que la raison est nécessairement la faculté qui rend possible une révélation, c'est-à-dire la communication d'un ensemble de vérités qui se rapportent à l'ordre spirituel et insensible. Les termes de raison et de révélation sont donc si loin d'être incompatibles, que le second suppose le premier. Il est superflu d'objecter ici que la raison divine est supérieure à la raison de l'homme, et n'a point de proportion avec elle; car la même supériorité de Dieu sur l'homme existait par rapport à l'acte créateur qui a fondé et constitué la raison en nous. Rien, d'ailleurs, n'a été essentiellement changé par le péché dans la nature de la raison; la révélation, depuis la chute, a pu revêtir un autre caractère, devenir une institution de salut, une économie de rédemption, mais la raison est demeurée la même dans son essence, et, par conséquent, capable de recevoir une révélation.

Mais le rationalisme actuel s'est constitué en opposition directe avec la révélation. On ne saurait le distinguer du déisme qui a été professé en Angleterre sur la fin du dix-septième siècle, ni du matérialisme et de l'athéisme qui se sont produits en France au dix-huitième. En Allemagne, Semler (1) l'a introduit dans la théologie, et Kant lui a donné sa dernière forme dans l'ouvrage intitulé : *la Religion dans les limites de la raison*. On peut donc le considérer comme une doctrine qui sépare la raison de tout principe supérieur, et affirme qu'une révélation est incompatible avec elle. Nous trouvons pourtant un certain nombre de rationalistes qui n'évitent pas de se servir du mot de révélation; mais ils

(1) *Institutio ad doctrinam christianam liberaliter descendam*, 1774.



n'admettent point qu'il puisse exister un élément surnaturel, et on les voit tous occupés avec une égale ardeur soit à diviner la raison, soit à *naturaliser* la révélation.

Il est facile d'apercevoir toute la faiblesse de ce système :

1° Le rationalisme fait dépendre la connaissance de Dieu de la raison seule, qui, d'après lui, est une faculté capable de produire la notion de l'infini et de la développer par l'analyse. Or, il n'y a point de différence entre cette affirmation et celle des athées matérialistes, qui excluent Dieu de la création et du gouvernement du monde. En effet, de même qu'au dire des athées, le monde peut exister et se développer sans Dieu, de même aussi, selon les rationalistes, la raison peut exister et se développer sans aucun rapport avec Dieu.

2° Le rationalisme a une grande infériorité sur le naturalisme athée, en ce qu'il est obligé d'expliquer l'usage de la liberté, et de maintenir l'existence d'une morale. Or, dès qu'il nie toute relation de la raison avec Dieu, ou bien il abaisse la liberté à n'être plus que l'humble servante des penchants, des désirs et des passions, et alors il institue une morale épicurienne, ou bien il l'élève à une autonomie absolue, qui ne la fait dépendre que de ses propres lois; et dans ce cas il transforme l'homme en une machine, en un automate qui obéit aux ressorts de son intelligence, ressorts qui s'imposent comme des lois absolues, comme un *impératif catégorique* d'où naît une obligation absolue et indispensable.

3° Mais le théologien rationaliste est impliqué dans de plus grandes difficultés. Quelle idée peut-il nous donner de Dieu? Il ne reconnaît pas le Dieu que la vraie philosophie proclame, et que le christianisme propose à nos adorations; un Dieu qui a créé les êtres par un acte de bonté, et qui conduit son œuvre avec une paternelle providence. Le dieu des rationalistes est en dehors de cet univers; il le gouverne, il est vrai, par des lois générales et absolues, mais il ne le pénètre ni de sa présence ni de son action; il ne demande ni culte ni prières; et si les hommes lui rendent un culte, ce ne peut être qu'en qualité d'artistes, et simplement pour donner carrière au sentiment esthétique et satisfaire un penchant naturel.

4° Dès l'instant que le théologien rationaliste nie tout commerce réel et concret entre Dieu et l'homme, tout échange de demandes et de grâces, tout appel de secours et de consolations, on ne voit pas facilement de quel droit il continue

d'employer les termes de religion et de révélation. Il nie les faits extérieurs sur lesquels repose la démonstration de la vérité de la révélation, par conséquent, il n'y a plus pour lui, dans les faits miraculeux et surnaturels, que des phénomènes extraordinaires qu'il faut expliquer d'une façon quelconque, par les forces et les énergies occultes de la matière et de l'esprit. Or, la question de la révélation, ainsi transformée en une question de physique ou de physiologie, ne laisse plus aucune place à la théologie, qui est la science de la religion.

5° Enfin, si l'on considère le rationalisme dans ses rapports avec le christianisme en particulier, on s'aperçoit facilement qu'il n'en laisse pas subsister un seul dogme fondamental. Le christianisme suppose le péché, et l'impossibilité pour la nature de s'en délivrer sans la grâce du Rédempteur; le rationalisme a donc dû nier le péché et ses suites, la possibilité de l'incarnation, la divinité de Jésus-Christ, la rédemption opérée par lui, et l'institution de l'Eglise. Et c'est ainsi qu'en s'efforçant de renfermer le christianisme dans les seules limites de la raison, et en rejetant les faits les plus évidents, il a abouti directement au panthéisme, qui ne présente plus au théologien que la religion du néant.

Tandis que le rationalisme affirme que la raison est pour l'homme la source unique des connaissances religieuses, et le principe de tous les développements de la religion à travers le temps et l'espace, *le surnaturalisme* nie ces deux propositions en proclamant que le développement de l'idée religieuse en nous a pour condition nécessaire une révélation, et que cette révélation consiste dans une action immédiate de Dieu. Mais ici commencent les divergences. Parmi les surnaturalistes, les uns ont admis que dans l'acte révélateur l'esprit de l'homme était purement passif et que la raison était absolument impuissante sans la foi; d'autres ont maintenu sagement les rapports de la raison avec la foi, et la différence profonde qui existe entre l'acte créateur de la raison et l'acte révélateur qui la développe.

Les trois propositions suivantes ont été soutenues par les surnaturalistes :

1° La révélation peut être *contraire* à la raison, et elle le doit être, non point toutefois d'une manière absolue.

2° La révélation n'est point contraire à la raison, mais *au-dessus* d'elle, dans quelques-unes de ses parties.



3° La révélation n'est ni contraire à la raison, ni absolument inaccessible à la raison, mais elle est *pour* la raison.

La première de ces propositions ne tend à rien moins qu'au renversement de la raison. Elle n'a aucune espèce de fondement ni dans la nature de la révélation ni dans celle de la raison; elle ne se rencontre ni chez les Pères grecs, ni chez les Pères latins, ni chez les scolastiques. Les scolastiques exigeaient, il est vrai, au début de la théologie, la foi à la révélation; mais ils n'ont jamais prétendu que la révélation pût être contraire à la raison. Ils étaient même si éloignés de le penser, qu'ils s'efforçaient d'établir sur les seules données de la raison les enseignements de la révélation, et négligeaient beaucoup trop les éléments historiques et traditionnels qui servent à la démonstration des vérités révélées. Cette opinion ne remonte pas au-delà de la réforme; elle a pris naissance dans les exagérations des premiers réformateurs sur les suites du péché originel et l'impuissance des facultés humaines, puis aussi dans la haine aveugle que l'on vouait aux scolastiques. Mais qu'est-ce qu'une révélation qui contredit les idées que Dieu a mises dans la raison soit sur lui-même, soit sur le monde surnaturel? Ira-t-elle jusqu'à renverser les lois de la perception extérieure, du jugement, du raisonnement et les vérités premières, qui sont les bases de toutes les sciences? Mais alors, comment sera-t-il possible à la raison de reconnaître la révélation et de la distinguer soit des fausses révélations, soit des autres phénomènes de l'esprit? On objecte en vain que depuis le péché la nature humaine n'est plus la même qu'auparavant; il faudrait préciser la différence, et montrer comment il se fait que ce champ, depuis qu'il s'est couvert d'épines, n'a plus rien retenu de la bonté originelle de son fonds ni de sa fécondité première.

D'autres surnaturalistes admettent, il est vrai, qu'aucune contradiction n'est possible entre la raison et la révélation, mais ils prétendent qu'une bonne partie de la révélation doit être acceptée de confiance, sans pouvoir jamais être entendue ni scientifiquement élaborée. Cette deuxième opinion a son origine dans cette pensée, qu'une vérité révélée doit nécessairement dépasser la portée de nos facultés, et que nous ne saurions en aucune façon la comprendre. Or, on ne trouve rien de semblable dans l'ancienne théologie, et c'est seulement au siècle dernier que, pour protéger la foi aux mystères, on a

renoncé à la science des mystères, en se bornant à la discussion de leurs motifs de crédibilité.

Quant aux conséquences pratiques d'un pareil système, elles sont aussi déplorables que celles du rationalisme. Qui ne voit, en effet, qu'il ne laisse subsister entre la raison et la révélation qu'un rapport purement extérieur? Des vérités que je ne comprends pas, qui ne sont pas seulement au-dessus de moi, mais hors de moi, auront-elles quelque influence sur mes sentiments, sur ma volonté, sur ma conduite? Ces vérités peuvent bien exercer sur moi une pression, une contrainte, mais elles ne pénètrent point jusqu'au foyer de ma vie, et je demeure indifférent à leur égard? Comme il n'y a entre elles et moi qu'un simple rapprochement, qu'un contact purement extérieur, je suis réduit à n'avoir qu'une dévotion aveugle et entièrement subordonnée aux circonstances variables des temps et des lieux.

Mais les mystères sont-ils tout-à-fait incompréhensibles? La création n'est-elle pas un mystère, et qui dira qu'elle soit radicalement inaccessible à la raison? Il en est de même des mystères de la foi, de la Trinité, de l'incarnation, du péché originel, de la justification, mystères que la raison comprend jusqu'à un certain point, et dont elle reconnaît l'admirable convenance. Ni la théologie ni l'Ecriture sainte n'enseignent l'absolue incompréhensibilité des mystères. Quand l'Ecriture parle de l'extrême difficulté de saisir les choses de la foi, elle a surtout en vue la condition des hommes charnels et grossiers qui ne perçoivent pas les choses de l'esprit. Le seul traité de saint Augustin sur la Trinité, où la philosophie est si admirablement appliquée à l'intelligence de la vérité révélée, prouve surabondamment que l'absolue incompréhensibilité des mystères n'a jamais fait partie de la doctrine chrétienne.

Ainsi donc, ni le rationalisme ni le surnaturalisme exagéré que nous venons d'analyser, ne maintiennent les véritables rapports de la raison avec la révélation. Il y a du vrai et du faux dans ces deux systèmes. Le surnaturalisme affirme avec raison que Dieu est la source de toute vérité et de tout bien, et que par conséquent toute vérité dans notre entendement, et tout bien dans notre volonté, ont Dieu pour premier principe. En outre, comme les rapports que Dieu entretient avec le monde sont perpétuellement maintenus, il s'ensuit que Dieu ne cesse en aucun temps d'être en rapport avec la raison



humaine, de l'exciter, de la développer, de l'assister. Mais le surnaturalisme tombe dans l'erreur en affirmant que la raison, qui était primitivement capable de recevoir une révélation, a tout-à-coup changé de nature; que Dieu lui parle, et qu'elle ne l'entend plus; qu'en vain elle voudrait comprendre, elle ne le peut, et il ne lui reste qu'à se renfermer dans une foi aveugle aux vérités révélées. D'un autre côté, le rationalisme prétend à bon droit que l'homme est un être intelligent et libre; que sa raison est susceptible de recevoir des développements illimités; qu'elle est et ne cessera jamais d'être la faculté des premiers principes et des vérités absolues, la règle suprême de tous les jugements de l'esprit; mais il se trompe en séparant la raison de Dieu qui est son principe, en prétendant qu'elle est capable de se développer par elle-même dans toute la suite des temps, en niant les faits historiques qui constatent les prodigieuses aberrations de la raison, ainsi que la nécessité d'une révélation surnaturelle et d'une assistance continue de la part de Dieu.

De là, en unissant les vérités que contiennent, chacun de leur côté, le rationalisme et le surnaturalisme, on donne naissance à une vraie théologie. Cette théologie est surnaturaliste, car elle reconnaît Dieu comme le principe de la raison, comme l'auteur de la religion et de tous ses développements par la révélation. Cette idée de la révélation pénètre toute la théologie, préside à tous ses progrès et suit toutes les phases de son histoire. D'autre part, la vraie théologie sera aussi rationaliste, car la première condition d'existence de la religion, c'est qu'elle repose dans un sujet raisonnable et libre; et par conséquent aussi, la révélation ne saurait être pour autre chose que *pour* la raison. N'est-ce pas en effet dans la raison que se trouve déposée, comme une donnée primordiale, l'idée de Dieu et les principes de la vie religieuse? Or, développer les germes de cette vie, la rallumer quand son flambeau est près de s'éteindre, diriger sa marche quand des obstacles surviennent, telles sont incontestablement les fins de la révélation. Elle a donc autant pour but la conservation et les progrès de la raison que le maintien et les développements de la religion; elle ne peut être contre la raison, sans être en même temps contre la religion; en outre, elle ne saurait être inaccessible à la raison, sans demeurer sans influence sur la vie religieuse; il reste donc en dernière analyse qu'elle soit

pour la raison, et l'on peut dire sans exagération que tout vient de Dieu dans l'homme par la raison et pour la raison. Combien est donc grande la perversité de ceux qui calomnient la révélation en disant qu'elle est incompatible avec la raison, qu'elle arrête le développement de l'esprit humain, et retient l'humanité captive dans les langes de l'ignorance !

D'ailleurs, l'histoire établit suffisamment que la raison et la révélation n'ont jamais été complètement séparées ; que de tout temps la foi s'est appuyée sur la science, et que la science aussi a eu toujours besoin de la foi. Comment la foi sans la raison aurait-elle développé avec autant de précision et de méthode toutes les parties de la science théologique, et comment la science sans la foi pourrait-elle expliquer cette multitude de faits extraordinaires qui remplissent l'histoire religieuse de l'humanité ?

Mais il importe de pénétrer davantage dans la nature intime de la foi et de la science, afin de prouver qu'il n'y a point entre elles d'incompatibilité. L'homme, avons-nous dit, a besoin d'une révélation pour développer en lui l'idée de Dieu déposée dans sa raison par suite de l'acte créateur. Or, l'adhésion qu'il donne à cette révélation primitive ne saurait être que la croyance. Il adhère de même avec une entière certitude à la réalité de son existence, à la réalité du monde extérieur et à l'existence de Dieu. Cette adhésion, qui est la condition absolue de la science, n'est pourtant qu'un acte de foi. C'est par un deuxième acte de foi que l'homme adhère à une révélation extérieure ; mais parce qu'il est un être raisonnable, il fait dès ce moment un continuel effort pour comprendre sa foi et en acquérir la science. Or, comment la foi pourrait-elle se développer en une science, si la raison n'était certaine dès le début que le contenu de la révélation est parfaitement raisonnable, qu'elle repose sur des principes légitimes, et qu'il faut y adhérer, bien qu'elle renferme quelques vérités qui dépassent sa portée actuelle, comme cela est nécessaire toutes les fois qu'il s'agit d'élever par l'enseignement le niveau de l'esprit humain.

Or, ces vérités que la raison ne comprend pas dès le début, et que la révélation doit pourtant renfermer pour remplir son but principal, ne sont autre chose que les mystères. Le mystère n'est donc pas au-dessus de la raison d'une manière absolue, mais relativement à une époque déterminée du dé-



veloppement humain. La raison adhère au mystère par la foi, c'est-à-dire en croyant à l'autorité de Dieu, et non point en abdiquant ses droits, puisque son devoir absolu est de s'efforcer de comprendre davantage. C'est même du légitime usage de la raison dans les choses de la foi que naît la science de la foi ou *la théologie révélée*.

Ainsi, c'est la foi qui engendre la science, puisque la donnée primitive doit être acceptée avant d'être scientifiquement comprise. La science d'ailleurs n'exclut pas la foi; elles reposent toutes deux sur des bases distinctes : la foi, sur les preuves de fait de la révélation, la science, sur les relations nécessaires qui rattachent entre elles les vérités révélées. La science ne saurait donc abdiquer devant la foi, ni la foi se transformer en science. La foi aboutit, il est vrai, à la claire vision, mais alors la science sera détruite; tandis qu'actuellement ces deux choses demeurent et se prêtent un mutuel appui.

Il nous reste maintenant à examiner comment une révélation peut être reconnue et distinguée de tout élément purement naturel. Nous avons dit qu'elle pouvait consister soit dans une opération qui s'applique directement à l'esprit, comme *l'inspiration*, soit dans un fait qui tombe sous les sens, comme *le miracle*. Il s'agit donc de faire connaître les caractères distinctifs de l'inspiration et du miracle.

Par le seul fait que l'esprit humain est en possession de l'idée de Dieu, il s'ensuit qu'il est capable de recevoir d'autres idées divines. Mais comment pourra-t-il rapporter à une inspiration venue de Dieu les nouveaux éléments qu'il trouve en lui-même, soit sur la nature de Dieu, soit sur les rapports de Dieu avec le monde?

Tout organe de la révélation peut avoir immédiatement conscience qu'il reçoit une inspiration d'en haut, quand il perçoit en lui-même une suite de phénomènes qu'il ne peut rapporter à aucune cause finie et limitée, et dont il reconnaît clairement que Dieu est le principe; or, c'est précisément ce qui arrive dans l'inspiration immédiate, où le prophète connaît les choses que Dieu lui révèle, et sait de science certaine que c'est Dieu qui lui parle.

Mais il y a une inspiration réflexe et annexée aux opérations de l'entendement. Dans ce deuxième cas, les idées divines sont fondues avec les idées de l'homme et composent un seul et même tout, que l'on appelle *la parole de Dieu*. Or, y a-t-il

dans de telles conditions un moyen sûr de reconnaître le fait de l'inspiration et de rapporter infailliblement ce phénomène à sa cause qui est Dieu ?

Ce moyen existe incontestablement. En effet, si l'homme peut réfléchir sur l'origine de ses connaissances et les rapporter aux objets et aux facultés qui les produisent, pourquoi l'homme inspiré ne pourrait-il pas aussi remonter à l'origine de ses nouvelles connaissances religieuses ? Si nous distinguons parfaitement entre les idées qui nous viennent du monde extérieur, et celles qui nous viennent soit de la conscience, soit de la raison, il est clair que nous pourrions faire la même distinction entre les idées de la raison et les autres idées sur l'infini que nous trouvons en nous pour la première fois. Mais il y a plus ; nous pouvons suivre au moyen de la réflexion la marche de nos pensées, leur enchaînement et les opérations très-diverses, auxquelles cet enchaînement peut donner lieu ; il nous est donc possible de distinguer dans une suite de pensées, dans les analyses, transformations ou combinaisons qu'elles ont subies, ce qui est l'œuvre de notre esprit, de ce qui ne nous appartient ni pour le fond ni pour la forme.

En appliquant ces principes au fait de l'inspiration, il est clair que l'homme qui a conscience de la production subite en lui-même de nouvelles idées religieuses, pourra être certain que ces idées sont entièrement nouvelles, qu'il ne les a point reçues d'ailleurs, qu'elles ne sont pas un produit de ses facultés, et que pour expliquer leur présence dans sa conscience, il n'y a d'autre moyen que d'admettre une communication divine.

Ces observations sont suffisantes pour réfuter les objections des rationalistes qui nient absolument la possibilité de l'inspiration. Si nous nous plaçons au point de vue des faits, nous trouverions dans les écrivains inspirés des témoignages incontestables de la vérité de l'inspiration, et de la conscience qu'ils ont eue d'une communication divine.

L'inspiration est un phénomène essentiellement individuel, le miracle est un fait essentiellement public, destiné à confirmer la mission d'un homme de Dieu. Or, le miracle porte aussi des caractères distinctifs que la réflexion reconnaît parfaitement toutes les fois qu'il se produit.

D'abord, il apparaît comme une dérogation aux lois de la nature, et nous fait apercevoir une solution de continuité dans



l'enchaînement des causes et des effets, en présentant à l'observation des phénomènes qu'il est impossible de rapporter aux causes qui ont coutume d'agir pour leur production. Il y a d'abord certains miracles pour lesquels il faut, dès le début de la critique, exclure l'opération de la nature seule, et faire intervenir la puissance infinie; telle est, par exemple, la résurrection d'un mort. Toutefois, le miracle ne se présente pas toujours dans ces conditions; ainsi, il peut y avoir un changement, une restauration subite des éléments de la nature qui ne dépasse point l'action des causes secondes, mais qui montre avec évidence que, dans le cas donné, ces causes n'ont point agi. Telles sont les nombreuses guérisons opérées par la seule volonté du thaumaturge. Il est enfin un signe caractéristique du miracle, c'est la relation intime dans laquelle il se trouve avec une révélation. Il la précède, l'accompagne ou la suit. En même temps que le ciel envoie sa parole et son esprit, la terre lui répond en faisant plier ses lois et en obéissant aux ordres de Dieu. Remarquons encore une fois qu'il n'est pas nécessaire de connaître toute l'étendue des forces de la nature pour pouvoir établir qu'un fait est miraculeux; car étant données ou étant absentes certaines conditions, rigoureusement nécessaires à la production d'un phénomène, on peut affirmer absolument ou qu'il doit avoir lieu, ou qu'il est impossible qu'il ait lieu, ce qui suffit pour distinguer un miracle d'un phénomène naturel.

Après avoir ainsi examiné quels sont les caractères distinctifs d'une révélation, considérée dans l'organe qui la reçoit immédiatement, il importe de rechercher, s'il est possible qu'une révélation soit communiquée aux hommes par des intermédiaires, ou, en d'autres termes, si une révélation peut être démontrée à celui qui n'a point été soumis immédiatement à l'action divine.

## § VI. — *Des critères et des preuves de la révélation.*

Le but d'une révélation étant le développement de la religion parmi les hommes, il est clair que ce but ne saurait être atteint, si le thaumaturge pouvait être seul certain de la vérité d'une communication surnaturelle. Il doit donc y avoir des critères et des preuves capables de convaincre tout homme raisonnable, qui voudra appliquer aux faits de cet ordre une critique judicieuse et impartiale.

Mais on pourrait peut-être contester que la raison ait le droit de critiquer la révélation. Evidemment ce droit existe, et il est impossible de le méconnaître. Par le seul fait que la raison a la faculté de recevoir une révélation, et de la distinguer de tout autre élément de la pensée, il s'ensuit qu'elle a le droit de la critiquer. Cette critique doit porter sur les preuves de fait ou sur les motifs d'adhésion que présente cette révélation, et non, d'une manière absolue, sur les vérités qu'elle contient. Les faits qui font partie d'une communication divine peuvent donc être analysés, critiqués et discutés; quant aux doctrines, il est clair que leur nature les soustrait sous certains rapports aux conditions des vérités scientifiques et rationnelles. Ainsi, à proprement parler, les faits sont le domaine où s'exerce la critique de la révélation; d'abord, parce que chacun a le droit de juger un fait d'expérience; ensuite, parce que chaque homme est suffisamment doué pour cela, si le fait est public, notoire et attesté par de nombreux témoignages.

Mais quels sont les critères auxquels la raison reconnaîtra la présence d'un élément divin dans la parole d'un autre homme?

Il y en a de plusieurs sortes, car ils doivent nécessairement être proportionnés à l'éducation de l'homme et au degré de son développement.

La personne du révélateur étant le centre commun de tous les faits qu'il s'agit d'observer, il est évident qu'on devra commencer par une étude de la vie, du caractère et des actions de l'envoyé de Dieu. On analysera ensuite ses doctrines, ses enseignements, son influence sur les mœurs des hommes et sur la vie humaine en général. Ces derniers critères sont extrêmement importants comme procédés d'élimination.

Or, la divine mission d'un révélateur peut nous être démontrée d'abord par la nature de son caractère. On examine s'il est doué de facultés intellectuelles et morales en rapport avec l'œuvre dont il se prétend chargé; s'il est un homme sérieux et grave, un observateur profond, un juste appréciateur des actions humaines; s'il est bien convaincu de sa divine mission; s'il a le courage de l'entreprendre, les forces nécessaires pour l'accomplir; s'il communique sa doctrine d'une manière qui ne permette pas de douter de la supériorité de son esprit, soit par la clarté, la précision, l'enchaînement,



soit par la sublimité, la simplicité, la spiritualité des choses qu'il enseigne. Cette preuve acquerra une grande force, si les doctrines que l'on examine sont tellement supérieures au temps, au peuple, à l'état de la religion, au milieu social et politique dans lequel le révélateur a vécu, qu'il faille nécessairement admettre qu'il ne les a pas reçues du dehors, mais qu'il les tire de lui-même, et quant à la substance et quant à la forme.

Il faut donc que le révélateur nous présente un caractère conforme à la mission qu'il prétend accomplir, et au ministère d'homme inspiré de Dieu qu'il vient exercer. De là dépendent principalement les fruits de sa prédication et le succès de son œuvre. Il faut, en outre, qu'il soit un parfait modèle de la justice, un homme remplissant scrupuleusement ses devoirs envers Dieu, et exerçant la bienfaisance envers ses semblables; il faut que l'œuvre qu'il entreprend soit entièrement conforme à la conscience et à la raison, et que les moyens qu'il emploie soient absolument irréprochables. C'est à ce point de vue que l'on examinera attentivement son but, ses tendances, l'œuvre qu'il accomplit, en la considérant dans son ensemble et dans ses détails.

Le fondateur d'une nouvelle religion doit être annoncé à l'avance, et sa venue doit être prophétisée, car il apporte aux hommes le développement des révélations précédentes. Il faut qu'il soit lui-même un prophète, et qu'il aperçoive dans l'avenir toute la portée de son œuvre par rapport à la vie religieuse. La prophétie est à la vérité un miracle dont la manifestation n'est point immédiate, mais elle ne perd rien de sa valeur démonstrative, en ne s'accomplissant que dans un temps encore éloigné. Les païens ont toujours considéré la divination, *divinare*, *divinus*, comme une opération immédiate de Dieu. La preuve que l'on tire d'une prophétie acquiert une plus grande force, quand le prophète, peu soucieux de satisfaire une vaine curiosité, se renferme strictement dans l'annonce d'événements sérieux, importants, qui commandent la réflexion et le retour sur soi-même.

Considéré comme un fait isolé, le miracle serait à lui seul une preuve évidente qu'un homme est spécialement assisté de Dieu; mais quand il précède, accompagne ou suit une révélation, quand il est donné comme la garantie de la vérité d'une doctrine, il établit à la fois, et la divine mission du

révéléateur, et la valeur de ses enseignements. Ces assertions ne sont point contestées.

Après avoir ainsi critiqué les faits qui entourent une révélation, il faut examiner les éléments révélés ; il faut en faire une critique négative et une critique positive en un certain sens. Evidemment, si dans une révélation le but et les moyens, ainsi que la mise en œuvre de ces moyens, la doctrine concernant la foi, les mœurs, la discipline ou l'ascétisme étaient directement contraires à la raison, il faudrait la rejeter, car Dieu, auteur de la raison, ne saurait contredire Dieu révéléateur de la religion. Mais quand on trouve au contraire que le contenu de la révélation est conforme aux lois de la logique et de la morale, aux fins générales de cet univers, à la loi du progrès dans l'homme et dans l'humanité, il y a une forte présomption que c'est Dieu qui a parlé. Il ne faut pas toutefois exagérer la valeur de cette preuve ; car, de ce qu'une doctrine satisfait à toutes les exigences de la raison, il s'ensuit simplement qu'elle *peut* venir de Dieu, mais non point qu'elle en vienne réellement.

Enfin, il est une dernière preuve intrinsèque de la vérité de la révélation, c'est l'influence qu'elle exerce sur l'homme, sur son caractère, sur ses mœurs, sur le bonheur de la vie individuelle et sociale, sur les destinées de l'humanité. De même que l'on juge l'arbre par ses fruits, ainsi l'on juge une doctrine par ses effets. Mais il faut encore ici ne point forcer les conclusions, ne raisonner que sur une large base d'observations, en rapprochant des époques, des peuples, des civilisations très-diverses, et en montrant que les effets constatés ne peuvent être attribués qu'à la seule influence des doctrines.

Il faut donc critiquer les preuves de la révélation, et comme les unes sont mieux appropriées que les autres à telle ou telle époque, il ne faut assigner à aucune d'elles une valeur exclusive. De nos jours on a surtout insisté sur la preuve historique ; au siècle dernier, on aimait à faire ressortir l'influence de la doctrine sur la société ; chez les anciens théologiens, on s'est presque exclusivement occupé du miracle et de la prophétie. La vraie méthode de l'apologétique doit réunir et grouper toutes ces preuves, en les classant selon leur rapport avec ces deux questions : 1° Dieu a-t-il parlé aux hommes ? 2° quel est le contenu de sa révélation ? Les preuves expéri-



mentales répondent à la première question, et c'est par elles qu'il faudra commencer; les preuves intrinsèques qui consistent en de longs raisonnements, et qui sont moins accessibles à la plupart des hommes, viendront ensuite corroborer les premières.

Après avoir considéré comment une révélation peut être faite, communiquée et propagée parmi les hommes, il faut examiner comment elle peut être conservée.

### § VII. — *Comment une révélation peut être conservée parmi les hommes.*

En fait, nous ne saurions être les témoins oculaires d'une révélation primitive, puisqu'elle appartient aux origines de l'homme; nous ne pouvons donc parvenir à sa connaissance que par *la tradition*. Nous devons donc critiquer non pas seulement la révélation elle-même et ses preuves, ainsi que nous venons de le faire, mais encore la tradition par laquelle cette révélation nous est transmise.

Or, un fait primitif peut être considéré sous un double rapport, soit dans sa forme transitoire, et en tant qu'il ne produit qu'un effet instantané, soit dans ce qu'il a de durable, de permanent et d'essentiel. Sous le premier aspect, la tradition qui nous le fait connaître est soumise aux conditions ordinaires du témoignage des hommes; sous le second, elle acquiert une force démonstrative incomparable, puisque le fait en question peut être pour ainsi dire observé dans sa forme première, et se présente à nos yeux comme un miracle perpétuel.

La révélation doit être considérée sous ce double rapport.

Comme fait historique, transitoire, elle a, pour être transmise et conservée, tous les moyens dont dispose le témoignage des hommes, c'est-à-dire *la tradition orale, l'écriture et les monuments*. Ces moyens sont relativement imparfaits. La tradition orale est, il est vrai, un excellent moyen de raviver dans les âmes le fait et les circonstances d'une communication divine; mais où trouver une tradition orale qui se soit conservée pure et sans mélange de tout élément poétique et fabuleux? Il était donc utile que la tradition fût fixée dans l'écriture, afin que les faits acquièrent ainsi une espèce d'immobilité, et une facilité de diffusion que la parole ne pouvait leur donner. Mais l'écriture elle-même n'est point

inaltérable, ni suffisamment claire, ni assez vivante et immédiate. Il reste encore les monuments, les institutions, les signes commémoratifs de toutes sortes, qui rappellent le fait passé et en perpétuent la signification. Mais par lui-même le monument est muet, et suppose nécessairement la tradition orale et l'écriture, autrement sa valeur démonstrative décroît à mesure que l'on s'éloigne de l'époque de sa fondation. En résumé, ces moyens de conserver et de transmettre la révélation n'ont point une valeur absolue; de plus, la conviction qu'ils produisent est purement individuelle, relative, vacillante, humaine.

Il doit donc exister un moyen plus parfait de conserver la révélation, surtout quand on se la représente comme un fait durable et permanent, destiné à changer la face du monde et à ramener à Dieu les esprits égarés; comme un fait qui doit s'étendre à tous les pays, à tous les peuples, et perpétuer le royaume de Dieu parmi les hommes. Ce moyen ne saurait être que la continuation de l'action divine, sous une forme proportionnée aux différents âges de l'humanité, ainsi qu'une extension de la révélation à toute la race humaine, au moyen d'institutions qui soient parfaitement conformes aux fins précédemment indiquées. Il faudra donc que l'opération divine qui s'est manifestée à l'origine de la révélation soit continuée sans interruption, c'est-à-dire que si la personne du révélateur vient à disparaître, son esprit, ses paroles et ses œuvres témoignent infailliblement d'une assistance divine, permanente; il faudra, en outre, que la révélation se développe sans cesse et produise des effets surnaturels, inexplicables sans une intervention supérieure; que les mystères paraissent de plus en plus croyables et conformes à la raison; que le monde présente de tels changements au point de vue moral, qu'il faille les rapporter uniquement à l'action de la révélation; qu'enfin la révélation, intimement liée à l'histoire du monde, soit le pivot autour duquel s'opère tout le mouvement des choses humaines, qu'elle nous montre Dieu conduisant son œuvre, et associant l'homme à ses desseins jusqu'à la consommation des siècles.

Il nous reste à voir si le christianisme et l'Eglise catholique répondent à chacune de ces conditions.



## TRAITÉ DE LA RELIGION CHRÉTIENNE.

§ I. — *Les commencements de la religion.*

Après avoir donné une théorie générale de la révélation, il faut se tourner vers l'étude des faits, et s'assurer que la théorie les explique parfaitement. Les faits à étudier ne sont pas autre chose qu'un examen des diverses religions qui ont régné et qui règnent encore parmi les hommes. Il faut apporter à cet examen toute l'attention possible, et s'entourer de tous les monuments historiques qui peuvent jeter quelque lumière sur cette difficile question. Nous supposons dans ce que nous avons à dire que l'autorité historique de la Bible, le plus ancien des livres sacrés, a été précédemment établie par une critique spéciale.

Nous avons démontré qu'une révélation était nécessaire pour le développement de la religion parmi les hommes. Or, les faits s'accordent ici parfaitement avec la théorie, car toutes les histoires supposent une communication des premiers hommes avec la divinité. On peut s'en rapporter sur ce point au témoignage de la Bible, qui est le document le plus important. Dieu apparaît à l'homme, s'entretient avec lui, lui pose un commandement, afin d'appeler son attention sur les phénomènes de la vie morale, sur la liberté et la responsabilité de ses actes. Avec cette première révélation commence *la religion primitive*, qui comprend comme éléments essentiels la connaissance d'un Dieu créateur et Père, et la connaissance de l'homme, chef-d'œuvre de la création visible, fait à l'image de Dieu et destiné à l'immortalité. Avec le commandement de Dieu, apparaît clairement à la conscience morale la différence entre le bien et le mal, la liberté et toutes les autres facultés de l'esprit que son exercice suppose. Cependant, après une tentation a lieu la chute de l'homme, et on voit se manifester dans l'homme déchu le remords, la nudité, la honte, la crainte, et, en général, tous les phénomènes que la conscience morale présente encore aujourd'hui comme le châtement d'une faute. Toutefois, la vie religieuse n'est point anéantie par le péché, mais elle revêt un caractère particulier. Le sacrifice devient le fondement de toute la religion. Il comprend la conscience de la faute commise et le

besoin d'une expiation. En nous avertissant que la valeur du sacrifice dépend principalement de l'intention de celui qui l'offre, la Bible nous montre le partage des hommes en deux grandes catégories, les fils de Dieu et les enfants des hommes. Ils se conservent et se multiplient sous le régime patriarcal. Le culte domestique se développe, et on commence à invoquer solennellement le nom de l'Eternel.

Cependant, les enfants des hommes, dont Caïn est le père, s'appliquent surtout aux arts utiles et aux plaisirs des sens. Jabal, Jubal et Tubalcaïn représentent les premières industries. Lamech, le premier polygame, est aussi l'inventeur des armes meurtrières.

Cette séparation des deux grandes familles humaines était une conséquence du péché; elle avait de grands avantages et rendait, pour ainsi dire, sensible, la déchéance morale et ses suites. Mais peu à peu la race humaine se multipliant, les différences s'effacent, le sentiment moral s'éteint parmi les bons, et le mélange de la race pieuse avec les impies s'opère. Il y eut alors une époque d'une extrême perversité que l'Ecriture représente par le règne des Néphilim ou géants. Cet état de choses amène le terrible châtiment du déluge. Il y a ici un élément important à noter, c'est le châtiment temporel et visible, infligé pour une transgression à peu près universelle de la loi morale.

Après le déluge commence une nouvelle période pour la révélation. L'idée d'une réconciliation, d'une rédemption pour toute la race humaine est liée au sacrifice du patriarche. L'homme demeure le maître de la nature, mais il lui est défendu de répandre le sang des animaux, précepte qui supposait déjà des mœurs plus douces. Les hommes se forment en nations et en peuplades distinctes. Les langues se divisent, et avec les langues les formes du culte. Cette division des langues eut les conséquences les plus graves par rapport à l'histoire de la religion. Comme l'activité de l'esprit humain s'exerçait sur toute espèce d'objet, et comme le génie particulier de chaque peuple devait modifier profondément les traditions religieuses, il devint absolument nécessaire de sauvegarder la vraie religion, en la confiant spécialement à la garde d'un seul peuple. Il est facile de comprendre que si Dieu eût continué de donner à chaque race d'hommes une révélation particulière, cette révélation, interprétée et exprimée



selon des formes très-diverses, appropriées au génie de chaque peuple, n'aurait pas tardé de présenter des différences essentielles, et la croyance à l'unité de Dieu eût été nécessairement mise en péril. Dieu laissa donc les nations marcher librement dans leurs voies, tandis qu'il se choisit un peuple qui devait à la fois conserver dans toute sa pureté la religion primitive, et présenter dans ses croyances et dans son culte le germe et la figure de la dernière révélation.

A partir de ce moment, nous voyons la vie religieuse se développer parmi les hommes selon des conditions très-diverses. Une partie de l'humanité, livrée à ses seules forces, fait des efforts pour se développer en dehors de toute révélation. D'un autre côté, nous voyons un peuple, placé sous la conduite spéciale de Dieu, devenir le ministre et l'organe de la révélation. Le paganisme, par ses excès et par ses vices, le judaïsme, par ses infidélités, rendent le secours de Dieu, ménagé dans la plénitude des temps, d'une nécessité indispensable. C'est ce que l'histoire établit avec la dernière évidence.

## § II. — *Le paganisme.*

Sous le nom de paganisme en général, nous entendons le principe et les développements des fausses religions. Le paganisme n'est point un fait primitif dans l'humanité, mais il apparaît dans l'histoire postérieurement à la vraie religion. Saint Paul en a décrit les causes dans un célèbre passage de son épître aux Romains. L'homme, destitué du secours de la révélation, s'attache aux choses de la matière, et se détourne des choses de l'esprit. L'idée de Dieu, obscurcie dans la raison humaine, exprimée sous mille formes diverses engendrées par l'imagination déréglée des hommes, cesse d'avoir un objet unique, tandis que l'idée du bien, affaiblie dans la conscience, est remplacée par l'égoïsme des appétits et la tyrannie des passions. Ainsi, altération de l'idée de Dieu, et, par suite, corruption de la conscience morale, tels sont les deux faits importants à remarquer concernant l'origine du paganisme. Nous voyons cependant se conserver chez les peuples païens qui se sont trouvés en rapport avec le peuple de la révélation, certains éléments de la tradition primitive; tandis que chez ceux qui ont vécu isolés et séparés par

l'Océan, l'abaissement a été beaucoup plus lamentable et la ruine plus profonde. Mais chez tous les peuples païens en général, nous voyons se produire le polythéisme, avec une diversité prodigieuse dans les formes du culte et un élément honteux et immoral dans la religion.

En étudiant avec quelque attention le paganisme, nous en trouvons deux principales formes : le culte de la nature, ou le paganisme matériel, et le culte de l'homme ou le paganisme historique.

Le culte de la nature se présente d'abord comme un grossier panthéisme, qui suppose que tout ce qui se voit et se meut est Dieu. Puis, nous trouvons un panthéisme spiritualiste, qui croit à une âme du monde, et enfin un panthéisme systématique et raisonné, qui transforme la religion en une pure conception philosophique. Quant au culte de l'homme, il a dû nécessairement amener le polythéisme, comme conséquence de l'apothéose des héros et des grands hommes.

Le culte de la nature a pour première forme le fétichisme, c'est-à-dire le culte rendu aux animaux, aux plantes, aux pierres, aux figures bizarres et grotesques. Ce culte est en général cruel. Il le faut étudier en Australie, en Amérique, dans les montagnes de la Laponie, dans les déserts de l'Afrique, où il subsiste encore et se présente comme un panthéisme vague et dépourvu de toute base scientifique.

Un peu au-dessus du fétichisme, il faut placer la religion des anciens Germains, dont on peut étudier les éléments dans César et dans Tacite. Ils avaient des images des dieux, des prêtres et des sacrifices, mais point de temples. Ils croyaient à la survivance des morts dans un autre monde.

Mais dans l'Asie occidentale, du Tigre jusqu'au Nil, chez les Babyloniens et chez les Syriens, nous voyons régner le sabéisme, c'est-à-dire l'adoration du soleil, de la lune et des étoiles. Il faut y rattacher le culte d'Adonis, d'Astarté, de Baal et de Dagon, représenté chez les Phéniciens sous la forme d'un monstre moitié femme et moitié poisson.

Dans l'Asie orientale, le culte de la nature se ramène à une conception unique, intimement liée à une tentative d'explication des phénomènes de l'univers. Mais comme la spéculation philosophique ne saurait être que le partage d'un petit nombre, nous trouvons d'un côté la religion des sages, des lettrés, des castes sacerdotales, et de l'autre la religion du peuple, qui



n'est qu'une aveugle superstition. L'émanatisme est le fond de ces divers systèmes. Ainsi, selon Fo-Hi, qui paraît être le fondateur de la religion des Chinois, tout sort d'un principe unique. Lao-Tseu, Confucius, Bouddha ont développé ou popularisé cette espèce de panthéisme. Au point de vue moral, ils ont établi une sorte de quiétisme, que l'on a tourné tout entier au profit de la politique et au préjudice de la véritable vertu.

La religion des Mèdes et des Perses est tout d'abord une adoration du feu et de la lumière. Elle a pour fondateur un certain Zoroastre, mage de la Bactriane, dont les préceptes sont renfermés dans le Zend-Avesta. Il y a dans les conceptions de Zoroastre un effort visible pour élever la religion grossière de sa nation à un plus haut degré de spiritualité. Il prend son point de départ dans la morale, c'est-à-dire dans la lutte et l'opposition de deux principes, l'un bon l'autre mauvais. Il recommande la pureté intérieure, le sacrifice, la lecture de la loi, la prière. Ce système est sans contredit le plus moral que nous présentent les diverses religions païennes.

La religion primitive des Indiens était purement et simplement le culte de la nature. Le brahmanisme l'a modifiée. Le panthéisme émanatiste en fait le fond. Tous les êtres sont dans un changement perpétuel; ils paraissent et disparaissent, montent et descendent, tombent et se relèvent. Cependant les Védas contiennent, sur les émanations et les incarnations des personnes divines, des doctrines qui se rapprochent des mythologies et du polythéisme de l'Occident. On y enseigne la métempsycose, et la différence d'origine des diverses castes ou conditions humaines.

De même que le peuple égyptien ne ressemblait à aucun autre peuple, de même aussi sa religion différait de celles que nous venons d'analyser, et portait l'empreinte profonde du caractère de la nation et du pays. Au fond, cette religion n'est autre chose que le culte de la nature, c'est-à-dire des divers règnes qu'elle contient, minéraux, plantes et animaux, avec une tendance manifeste à diviniser des personnages historiques. L'astronomie, le cours des planètes rendent périodique le retour de certaines fêtes, les forces productrices des astres et de la terre sont divinisées. Les mythes apparaissent et les généalogies des dieux. Cependant le culte public, qui consistait surtout dans l'adoration des animaux, avait pour effet né-

cessaire de rendre les hommes semblables aux dieux. Les Egyptiens croyaient à un autre monde et à la métempsychose; leurs prêtres étaient en grande réputation de science et de sagesse.

Aucune religion ne nous est plus connue dans le paganisme que la religion grecque. Son point de départ était certainement le culte de la nature; il suffit pour s'en convaincre de lire la théogonie d'Hésiode. La religion grecque n'est ni une conception philosophique, comme dans l'Inde, ni une adoration des influences astronomiques, comme en Egypte; mais l'apothéose des facultés humaines, ou l'anthropomorphisme. L'analyse des facultés et des passions humaines conduisit les Grecs au polythéisme le plus compliqué. Jupiter est le roi des dieux et personnifie la toute-puissance; Apollon a en partage les plus beaux dons de l'esprit; Mercure est le dieu de la prudence, de la tromperie, de l'éloquence et du commerce; Mars, Vénus et Diane représentent soit des passions, soit des habitudes. Toutefois, le polythéisme grec n'est pas simplement une allégorie ou une métaphore; il est avant tout mythologique, et les dieux y sont regardés comme des personnages historiques qui ont autrefois habité la terre. Le culte grec avait aussi un caractère particulier. Au lieu de développer le sentiment de la crainte qui dominait dans certaines autres religions, on s'appliquait surtout à égayer le culte et à le rendre attrayant. Les cérémonies étaient des fêtes, et les fêtes des réjouissances publiques et des spectacles. Un tel culte devait nécessairement amener à confondre le beau avec le bon, et à placer la philosophie en opposition directe et inconciliable avec la religion.

Les Romains apportèrent dans leur religion plus d'originalité que l'on n'a coutume de leur en attribuer. Ils adoraient d'abord le souverain maître des destinées humaines, sous le nom de *Jupiter Stator*, *Feretrius* ou *Capitolinus*, puis, le dieu de la guerre, sous le nom de *Quirinus*. Ils vénéraient aussi d'anciens rois du Latium : tels que Janus, Saturne, Faune, etc. Numa institua pour ces divinités des collèges de prêtres. Nous trouvons en outre dans le paganisme romain l'apothéose des vertus civiques. On adorait donc la Vertu, l'Honneur, la Bonne Foi, la Concorde, la Pudeur, le Salut et la Fortune. On croyait à la Providence et on observait les signes des dieux dans les vents, dans le vol des oiseaux, dans



les entrailles des victimes. Enfin, un dernier caractère du paganisme romain, c'est que la religion était à Rome une attribution du pouvoir politique, et que l'empereur était grand pontife.

Après avoir passé en revue les différentes formes du paganisme ancien, il faut rassembler les caractères généraux qu'il présente comme fausse religion, ainsi que les rapports et analogies qu'il avait conservés avec la tradition primitive. Le paganisme en général niait ou altérait l'unité de Dieu, la simplicité de la nature divine, la Providence et surtout la sainteté de Dieu. En outre, il ne consistait qu'en un culte purement superficiel, extérieur, et incapable de purifier la conscience criminelle et de la tranquilliser sur l'avenir. La dignité de la créature raisonnable y était méconnue ; l'abaissement de la femme, l'esclavage, le mépris de la vie humaine, l'incertitude au sujet de la destinée future, avaient profondément perverti le sens moral des hommes, et ne donnaient place qu'à l'égoïsme sous toutes les formes. D'un autre côté, le christianisme aurait-il pu succéder au paganisme, s'il n'y eût eu dans celui-ci que des éléments de corruption, sans aucun élément salulaire ? Il faut donc reconnaître dans la conscience des païens un sentiment profond de la divinité, une foi solide, bien que gravement altérée, en une Providence, qui a soin de l'homme, qu'il faut prier et craindre tout à la fois ; la conservation du sens moral dans une certaine mesure, avec la conscience vague d'une faute commise à l'origine, et l'inquiétude qui en est la suite. Il faut reconnaître aussi, au milieu de la dépravation générale, de nobles efforts tentés pour arriver à un état meilleur. La philosophie la plus saine recherche avec persistance quelle est la nature du souverain Bien. On adoucit peu à peu la condition des esclaves ; on en affranchit un grand nombre ; on aspire à une restauration de l'ordre moral ; on relit les prophéties, les oracles qui y font allusion ; on vit dans une vague espérance de l'avènement d'un rédempteur.

### § III. — *Les développements de la vraie religion. — Le judaïsme.*

Tandis que l'idolâtrie se répandait par toutes les nations, et que les traditions primitives couraient le risque d'être com-

plètement effacées, Dieu se choisit une famille dans laquelle il voulut établir son culte, conserver intacte la croyance à la création, à la Providence, et ranimer sans cesse l'espérance d'un rédempteur. Il appela Abraham. Abraham est le père de la nation juive, le dixième descendant de Sem, fils de Noé, grand homme par sa foi, son obéissance, et célèbre dans tout l'Orient. La circoncision, qui est le signe distinctif de sa famille, est un symbole de la mortification des appétits, qui doit être le caractère du peuple de Dieu.

C'était Moïse qui devait établir ce peuple dans la terre promise. Dieu se fait connaître à ce grand homme plus qu'il n'avait jamais fait à aucun homme vivant. C'est lui qui est choisi pour écrire *la Loi*, loi sainte, loi juste et bienfaisante, qui liait la société des hommes entre eux, par la sainte société des hommes avec Dieu. Le dogme fondamental de la loi est l'unité de Dieu, le principe de la morale est la volonté divine. La loi règle les contrats, les mariages, les successions, les funérailles, la forme même des habits, et, en général, tout ce qui regarde les mœurs. La forme du gouvernement est la théocratie, qui n'est qu'une préparation à l'idée de l'Eglise catholique. Toute l'organisation de la nation juive découle de là. Dieu est le père, le guide, le roi et le juge en Israël; mais il a des ministres et des organes de ses volontés et de ses jugements.

Les premiers sont *les Prêtres*, qui composent la tribu de Lévi; ils sont présidés par Aaron, souverain pontife. Le sacerdoce est héréditaire. Le prêtre doit être irréprochable; il explique la loi, offre les sacrifices, est établi comme médiateur entre Dieu et son peuple.

Il faut étudier en particulier le ministère des *Prophètes*. Ce sont des hommes d'une grande sainteté, nourris du pain de l'affliction, dont la vie et la mort sont pleines de mystères. Le prophétisme commence à proprement parler avec Abraham; mais c'est surtout à partir de Samuel qu'il devient une institution. Les prophètes détournent le peuple de la superstition et de l'idolâtrie, annoncent les desseins de Dieu dans l'avenir, rappellent à tous les promesses de Dieu, et font retentir ses menaces contre le temple, contre le peuple et contre les rois.

En dernier lieu, il faut considérer dans l'histoire du peuple juif l'institution de *la Royauté*. Elle n'était point contraire à la théocratie, car le roi, de même que le prêtre et le prophète,



n'était qu'un ministre de Dieu. La royauté n'est point d'abord héréditaire, et Saül, qui a empiété sur les fonctions du prêtre, est réprouvé, tandis que Samuel est chargé de sacrer David, homme selon le cœur de Dieu, grand roi, grand conquérant, grand prophète, et qui établit le premier une famille royale.

A partir de David et sous les rois ses successeurs, l'idée du Messie, enveloppée et comme à l'état de germe dans les temps précédents, acquiert plus de clarté et devient de plus en plus populaire. La promesse faite à Eve, d'un rejeton béni qui devait écraser la tête du serpent, est répétée sous une autre forme à Abraham, à Isaac, à Jacob et aux autres patriarches. Moïse annonce un législateur semblable à lui, et qu'il faut écouter comme un organe divin.

David chante le Messie dans ses psaumes avec une magnificence que rien n'égalerait jamais. Les prophètes en déterminent de plus en plus l'idée; ils annoncent avec la dernière précision toutes les circonstances de sa naissance, de sa vie et de sa mort.

Ceux que l'on appelle les grands prophètes, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel et Daniel, s'efforcent de spiritualiser l'idée du Messie, de détourner les Juifs de l'attente d'un Messie charnel, d'un conquérant qui devait exalter la race d'Abraham au-dessus de tous les autres peuples. Après la captivité, la prophétie devient encore plus explicite; les semaines sont comptées, le temple reconstruit doit être honoré par la présence du Désiré des nations; son précurseur est sur le point de paraître; son triple caractère de Roi, de Prêtre et de Prophète est clairement annoncé. Il restait encore cinq cents ans environ jusqu'aux jours du Messie, et Dieu donna à la majesté de son Fils de faire taire les prophètes pendant tout ce temps, pour tenir son peuple en attente.

Cependant, au milieu des changements qui surviennent dans les empires de l'Asie, Dieu protège et conserve son peuple. Les Juifs tantôt châtiés, tantôt consolés dans leurs disgrâces, sont toujours un éclatant témoignage de la divine Providence. Sur la fin de leur histoire, ils mêlent à leur religion des superstitions indignes de Dieu. Les pharisiens n'avaient pas peu contribué à corrompre la vraie doctrine; sépulchres blanchis, hypocrites raffinés, il y avait en eux un immense orgueil, une sordide avarice (*Matth.*, xxiii, 14), et une grande corruption de mœurs. L'historien Josèphe et



saint Justin (1) nous instruisent touchant leurs faciles divorces. Placés sous le joug des Gentils, ils ne voulurent plus d'autre Messie qu'un guerrier qui pût les arracher au joug oppresseur des étrangers. Ils négligèrent donc celles des prophéties qui rappelaient les humiliations du Messie, pour ne s'arrêter qu'à celles qui annonçaient des triomphes et des prospérités temporelles.

Dans ce déclin des affaires de la nation juive, Jésus-Christ paraît, ainsi que Dieu l'avait prédit par ses prophètes. Il est reconnu par les vrais Israélites, tandis que la jalousie des pharisiens et des prêtres le mène à un supplice infame, en le livrant à Ponce-Pilate, président romain, qui le fait crucifier.

A partir de ce moment le judaïsme disparaît peu à peu. Les institutions théocratiques, le sacerdoce, la royauté et le prophétisme sont abolis, le temple est détruit et la nation dispersée. Toutes les révélations précédentes, toutes les figures, toutes les prophéties, toutes les espérances du monde ont leur accomplissement en Jésus-Christ.

#### § IV. — *Le christianisme.*

Il est facile de voir quelle immense importance appartient au christianisme dans l'histoire religieuse de l'humanité. Considéré, soit dans sa forme extérieure, soit dans les vérités qu'il contient, il est la révélation complète et parfaite. Il n'y a point en lui une époque de formation, de transformation, de fusion avec des éléments étrangers. Son objet ne saurait ni se perfectionner, ni s'accroître, ni subir de diminution ou de déclin. Il est le complément nécessaire du judaïsme; il en maintient tous les dogmes fondamentaux; il en élève la morale et en spiritualise le culte; cependant il diffère assez profondément de la religion mosaïque, pour qu'il soit faux de le représenter comme un développement naturel du judaïsme qui se mourait.

L'époque de l'avènement de Jésus-Christ coïncide pareillement avec la décadence du paganisme. Les erreurs des fausses religions sont reconnues par tous les esprits sérieux; la corruption des mœurs est arrivée à son comble; la domination romaine, qui s'étend sur le monde entier, a rendu facile les

(1) *De Bell. judaic.*, v, 13, 6; *Dialog. cum Tryph.*



communications entre les pays les plus éloignés; le respect du droit romain et la crainte des magistrats ont établi un certain ordre public, qui permet aux premiers apôtres d'exercer leur ministère. Le passage des armées romaines, les migrations des peuples vaincus, les colonies de soldats romains dans les différentes parties de l'empire, ont diminué le prestige des religions nationales, et la vénération superstitieuse pour certains sanctuaires et certaines divinités. De là, on peut affirmer que le christianisme a paru en temps opportun, tout en repoussant l'opinion qui le présente comme un progrès naturel de l'esprit humain, comme un résultat de la civilisation romaine.

D'ailleurs, ces deux fausses opinions ne peuvent tenir devant les preuves invincibles de la divinité de Jésus-Christ. Nous avons commencé par affirmer que le christianisme était une religion positive, c'est-à-dire fondée sur le fait d'une révélation. Pour le démontrer, il a été nécessaire d'analyser les idées de religion et de révélation, afin de montrer quels en sont les éléments essentiels et les mutuels rapports. Après avoir achevé la théorie de la révélation, il nous a été possible de résoudre le problème historique et de descendre dans l'examen des faits. Une étude préliminaire du passé de l'humanité, sous le rapport religieux, a dû nous amener à une forte présomption en faveur de la divinité du christianisme. Voici les fondements sur lesquels cette présomption repose :

Si nous examinons quelles étaient dans l'ancien monde les idées répandues communément sur la nature de Dieu, sur ses rapports avec le monde, sur la loi morale, sur la vie morale et religieuse, nous sommes forcés d'affirmer que, sans une force divine, il eût été impossible d'opérer dans le monde les changements que l'histoire nous fait connaître. Où aurait-on puisé l'énergie suffisante pour déposer des habitudes vicieuses? Sur quel homme aurait-on copié le modèle de la vertu parfaite? Par quel moyen surtout serait-on parvenu à mettre l'homme en paix avec sa conscience, avec Dieu et avec ses semblables? Il est évident qu'en étudiant avec soin l'état de la vie religieuse et morale à un moment donné de l'histoire, on est forcé de recourir à l'intervention d'une cause créatrice et divine, ce qui revient à admettre la divinité de Jésus-Christ.

C'est en effet sur ce point que doit porter tout l'effort de la démonstration. Il faut étudier la personne du fondateur du

christianisme, ses affirmations sur lui-même, sa doctrine, son caractère, sa vie, la difficulté de son entreprise, les œuvres extraordinaires de puissance, de sainteté et de sagesse qu'il a accomplies, et enfin le maintien et le développement de son entreprise à travers les siècles. Tels sont les faits qu'il faut étudier à la lumière de l'histoire.

Or, le Christ a affirmé sous toutes les formes qu'il était non-seulement un envoyé, un messenger divin, mais une personne divine, le vrai Fils de Dieu. Avant qu'Abraham ait existé, il est (*Joan.*, VIII, 53). Le Père l'a aimé avant que le monde fût (*Joan.*, XVII, 5). Son origine n'est point terrestre, mais il est descendu du ciel (*Joan.*, III, 11; VI, 32; VIII, 14). Il faut qu'il quitte la terre et retourne à son Père (*Joan.*, XIII, 3; XVI, 28; XX, 17). Il participe à la nature divine, et il y a entre Dieu et lui communauté de nature (*Matth.*, XI, 27). Il a une connaissance complète de la nature divine (*Luc.*, X, 22). Il a la puissance absolue de Dieu (*Joan.*, V, 21). Par conséquent, il a le droit de recevoir les honneurs divins (*Joan.*, V, 22; VIII, 24).

Il y a entre lui et son Père ressemblance (*Joan.*, VIII, 19), égalité (*Joan.*, V, 17), et identité d'essence (*Joan.*, X, 29).

Il y a donc une relation éternelle entre lui et son Père, car il est le vrai Fils de Dieu, le Fils unique du Père (*Joan.*, I, 18). Cette idée n'était pas complètement étrangère à l'Ancien-Testament. Il y est fait allusion dans Moïse, dans les Psaumes, dans Job, dans les Proverbes, dans l'Ecclésiastique. Le livre de la Sagesse, composé par un juif d'Alexandrie, vers l'an 215 avant Jésus-Christ, considère le Verbe de Dieu comme le principe de l'ordre et de la beauté du monde, comme la cause créatrice elle-même, et c'est de ce principe qu'il part pour énoncer les vrais rapports des créatures avec le Créateur, contrairement aux idées païennes, qu'il réfute victorieusement.

Cependant le Christ se donne comme un envoyé divin, qui a une mission à remplir. Il apporte aux hommes *l'Evangile*, εὐαγγέλιον, du royaume de Dieu (*Luc.*, IV, 43; *Matth.*, IV, 17), la rédemption, la rémission des péchés (*Luc.*, XIX, 10), pour tous les hommes qui s'uniront à lui par la foi et par l'amour. Il remplit cette mission avec autorité; sa doctrine est sérieuse, la récompense qu'il promet infaillible, le châtiment préparé aux impies éternel (*Matth.*, XXV, 31; *Joan.*, V, 21).

Jamais aucun envoyé divin n'a revendiqué une pareille



puissance, ni déployé une sagesse, une sainteté, une majesté semblables à celle du Christ. Examinons les principaux points de sa doctrine.

Il annonce un Dieu créateur du monde, et qui est tout ensemble Père, Fils et Saint-Esprit. Il explique des mystères qui étaient comme enveloppés et scellés dans les anciennes Ecritures. Il nous donne le secret de cette parole : Faisons l'homme à notre image (*Gen.*, 1, 26), qui marque à la fois et notre origine et notre destinée. Ses paroles sont esprit et vie. Il réforme complètement nos idées sur la vertu et la perfection morale, en nous proposant l'amour de Dieu, jusqu'à la haine de nous-mêmes, et l'amour de nos ennemis, jusqu'à la bienfaisance envers nos persécuteurs. Mais le chemin le plus droit pour aller à la vertu, c'est de porter sa croix. La croix est la véritable épreuve de la foi, le solide fondement de l'espérance, le parfait épurement de la charité. Et il meurt lui-même sur la croix pour donner le modèle de la vertu parfaite.

Cette morale a un caractère d'universalité qui est frappant. Elle s'étend à tous les hommes, à tous les peuples, à tous les pays, à tous les siècles. Aucun ne peut prétexter qu'elle lui est impossible, car s'il n'est pas appelé à suivre les conseils de perfection, il a du moins la force suffisante pour remplir les préceptes.

Or, cette doctrine du Christ si parfaite et si pure ne saurait être considérée comme un développement de doctrines antérieures. Elle ne se déduit ni des idées juives, ni des idées païennes. Que l'on prenne, par exemple, le discours sur la montagne et que l'on suive, soit l'exposition de la morale chrétienne, soit la critique de la casuistique juive, on ne tardera pas à se convaincre que le Christ parle d'autorité, et amène les Ecritures à son propre sens, plutôt qu'il ne tire d'elles les vérités qu'il enseigne. On a essayé d'assigner des sources égyptiennes, persanes, indiennes, à la doctrine du Christ, sans aboutir à aucune conclusion raisonnable. Quelle trace y a-t-il dans le christianisme de la superstitieuse idolâtrie des Egyptiens, du dualisme persan, ou de l'émanatisme indien? Quel rapport trouve-t-on entre l'idée matérielle et grossière de la Trimourti indienne et le dogme si sublime et si profondément spiritualiste de la Trinité? Quant aux Esséniens, qu'ont-ils de commun avec la doctrine chrétienne,

sinon une certaine austérité de vie qui peut se rencontrer dans toutes les sectes philosophiques et religieuses?

Il faut donc avouer que les idées du christianisme sont inexplicables au point de vue humain. Ni la nation juive, ni l'éducation de Jésus, ni sa vie privée ne sauraient rendre compte de leur production. Elles viennent donc de Dieu.

Mais la preuve acquiert plus de force, si l'on étudie la vie de Jésus-Christ. Deux choses doivent nécessairement frapper : d'abord la parfaite conformité de sa conduite avec son enseignement, puis la sublimité de son caractère.

En annonçant qu'il était Fils de Dieu, il s'imposait la difficile tâche de vivre d'une manière conforme à son origine. Or, sa vie est l'idéal même de la vertu parfaite, la religion personnifiée. Son union intime de pensée, de sentiment et d'action avec le souverain Bien, son respect, son amour pour Dieu, son dévouement continuel à l'œuvre de sa mission sont des faits incontestables. De plus, il y a en lui une résolution arrêtée, une confiance inébranlable, une fermeté, un calme, une pureté d'intention, un désintéressement, une magnanimité que ses ennemis les plus acharnés ne peuvent méconnaître. Sa mort est héroïque. Il meurt pour l'honneur de Dieu, pour le salut des hommes et pour la vérité, c'est-à-dire pour la plus noble cause à laquelle un homme puisse être sacrifié; et dans le moment où il paraît succomber, il pousse un cri de victoire en disant : Tout est consommé !

On trouvera la même perfection inimitable dans les manifestations extérieures du caractère de Jésus-Christ. Il a rempli si ponctuellement toute la loi, que le juge païen doit avouer qu'il ne trouve en lui aucun motif d'accusation. Seul entre tous les grands hommes, il apparaît exempt de toute espèce de faute, toujours grand, toujours parfait. Ce qu'il faut surtout admirer dans sa vie publique, c'est cette juste mesure en toutes choses, ce tempérament si sage, cette harmonie de toutes les vertus. Il est paternel et majestueux, juste et bon, clément et sévère; il unit la grandeur à l'humilité, la force à la douceur, la chaleur du zèle au calme de la sagesse, la simplicité naïve de l'enfant à la prudence et à l'habileté du philosophe.

L'étude du caractère de Jésus-Christ ne saurait être complète sans une analyse exacte de ses actions. Jésus-Christ en a souvent appelé à cette preuve : « Les œuvres que je fais



rendent témoignage de moi. Si je ne fais point les œuvres de mon Père, ne croyez point en moi; mais si je les fais, et si vous ne voulez point croire à ma parole, croyez à mes œuvres (*Joan.*, x, 24). » En d'autres termes, les œuvres que je fais sont des œuvres divines; elles prouvent que ma doctrine est vraie et quelle vient de Dieu. Il faut donc étudier avec soin l'œuvre de Jésus-Christ, dans sa nature, dans son extension, dans ses moyens.

La nature de l'œuvre de Jésus-Christ peut se définir ainsi : Fondation d'une nouvelle religion, obligation imposée à tous de pratiquer une morale plus parfaite, institutions de salut destinées à réaliser le royaume de Dieu sur la terre. Cette œuvre s'étend à toute l'humanité, à tous les peuples, à tous les temps. Les apôtres doivent prêcher l'Evangile à *toute* créature; le Christ est *la lumière du monde*, son sang est versé pour *tous*. Les Juifs sont avertis par un grand nombre de paraboles que l'œuvre de Jésus de Nazareth n'est point renfermée dans les limites de la Judée, mais qu'elle embrasse tous les hommes et tous les pays du monde. Quant aux moyens que le Christ met en œuvre, ils sont de la même nature que le but qu'il poursuit. Il n'est ni un homme d'Etat, ni un homme de guerre; il est un docteur paisible qui cherche à persuader, à convaincre, à améliorer ceux qui l'écoutent. Il confie le succès de son œuvre à douze hommes sans science, sans art, sans influence. Ils l'entreprennent malgré toutes les difficultés extérieures, et surtout malgré la résistance des passions conjurées. Un pareil plan ne pouvait être conçu ni exécuté selon les vues de la sagesse humaine. La fondation d'une religion si pure qu'elle l'emporte sur toutes les autres, la renaissance spirituelle de l'homme et la promesse du Saint-Esprit, la rémission des péchés offerte à tous, l'établissement solide et durable d'un royaume de Dieu sur la terre, supposent une puissance divine, une force dont personne ne saurait assigner les limites. Evidemment, l'accomplissement de cette œuvre, à peine commencée quand elle est remise aux mains des disciples, entourée pourtant de difficultés de toutes sortes, et conduite à bonne fin, demandent une assistance divine, et ne saurait s'expliquer par l'effet de l'enthousiasme et de l'exaltation des sentiments. Mais il y a une nouvelle preuve à tirer des prophéties en faveur de la divinité de Jésus-Christ.

Tout d'abord, il a rempli parfaitement toutes les prophéties répandues parmi les Juifs concernant le Messie; de plus, il a comblé l'attente des Gentils et les désirs de tous les peuples.

Le Christ commence par affirmer qu'il est le Messie, et qu'en lui s'accompliront toutes les anciennes prophéties. Il est le Fils de Dieu, l'objet des complaisances de son Père, Prophète, souverain Prêtre et Roi spirituel, autant de caractères attribués au Messie futur dans les anciennes prophéties. Il renouvelle l'Alliance et établit une loi plus parfaite, un sacrifice nouveau, un culte plus spirituel; il expie les péchés de tous et réconcilie les hommes avec Dieu. Son esprit se répand dans le monde, et fonde à tout jamais la royauté du droit, de la justice et de la paix. La croix, qui est un instrument d'ignominie, devient un signe d'honneur et de triomphe; le tombeau où l'on a scellé son corps et où l'on pensait ensevelir ses espérances, est glorieux parmi les nations, entouré du respect des siècles.

Les nations n'avaient point, il est vrai, reçu de promesses spéciales d'un Messie, d'un libérateur, et cependant le désir de sa venue était partout. C'était une foi bien établie chez les vrais Israélites que le Messie ne serait point exclusivement donné à la nation juive, mais au monde entier. Tel est le sentiment que l'on trouve dans Moïse (1), dans les psaumes de David (2), et surtout dans les derniers prophètes. Les Juifs avaient répandu cette croyance en Orient, en Egypte, en Grèce, en Italie; au point que les premiers apologistes de la religion chrétienne en appelaient à cette commune foi des peuples et des philosophes, comme à un argument irrésistible. Mais, sans recourir à l'influence du peuple juif pour expliquer l'attente des païens, il suffit de se représenter l'état de l'humanité asservie sous le joug du péché et faisant d'inutiles efforts pour s'en dégager, recourant inutilement aux prêtres, aux devins, aux philosophes, aux mystères, aux oracles, et n'attendant plus son véritable secours que de Dieu seul.

Or, Jésus-Christ a comblé l'attente des nations; il les a appelées à entrer dans le royaume de Dieu; il a prédit la réprobation des Juifs et la vocation des Gentils; il a envoyé ses apôtres prêcher l'Evangile dans le monde entier, sans distinction de juif ou de gentil, de serf ou d'homme libre.

Mais Jésus-Christ n'est pas seulement l'objet des prophéties,

(1) *Gen.*, XII, 3; XXVI, 4; XLIX, 10. — (2) *Ps.* LXXII, 8; LXXXVI, CII; LXVII.



il est prophète lui-même, et le premier des prophètes. Aucun homme n'a connu avec une égale certitude le secret des consciences et les mystères de l'avenir. Plusieurs fois il avertit ses ennemis qu'il connaît leurs pensées, qu'il est au courant de leurs méfaits, qu'il lit dans leurs âmes. Il prédit tout ce qui doit lui arriver, ainsi qu'à ses apôtres; il annonce les destinées de la nation juive, de la ville et du temple, sans qu'il lui ait été possible de connaître ces choses par l'induction ou la conjecture. Il sait, de science certaine, quelles seront les conséquences de sa mort; une fois élevé de terre, il attirera tout à lui. Il y a plus, bien que la rémission des péchés ne soit pas un acte de la seule puissance divine, mais que la liberté humaine y ait aussi sa part, il prédit que les hommes croiront, seront baptisés, et que les péchés seront remis. Il annonce son ascension, sa résurrection au troisième jour après sa mort, et son dernier avènement à la fin du monde. Quant à son œuvre, qui était petite, imperceptible dans ses commencements, il la compare à un grain de senevé, semence fort petite, mais qui devient un grand arbre, sous lequel les oiseaux habitent. Ainsi il rassemblera Juifs et Gentils dans une même bergerie, et il n'y aura plus qu'un troupeau et qu'un pasteur.

Il est inutile d'insister sur l'accomplissement de ces différentes prophéties; le récit évangélique, l'histoire de l'Eglise et l'histoire du monde, depuis dix-huit siècles, en sont une éclatante démonstration. Or, chacune de ces prophéties suppose, dans celui qui les a faites, la science du présent et la science de l'avenir à un degré absolu, une vue claire des pensées, des sentiments, des résolutions des hommes, considérées dans leurs effets les plus éloignés et les plus inattendus, c'est-à-dire une science et une connaissance qui sont au-dessus de l'homme et qui ne sauraient appartenir qu'à Dieu.

La divinité de Jésus-Christ, si bien établie déjà par les différentes études précédemment indiquées, trouve encore une solide démonstration dans les miracles. Il faut distinguer entre les miracles dont Jésus-Christ est l'auteur et ceux que Dieu a faits pour accréditer dans la suite des siècles la divine mission de son Fils. Les premiers ne nous sont connus que par la voie du témoignage historique, les seconds sont en quelque sorte encore sous nos yeux.

Nous voyons que les miracles du Christ sont surtout des guérisons, puis des résurrections de morts, puis enfin des

faits de l'ordre physique, par lesquels il apparaît comme le maître absolu des éléments.

Il faut citer en particulier la guérison de l'aveugle-né (*Joan.*, ix, 1-39); la guérison des deux aveugles (*Matth.*, ix, 27); celles du sourd-muet, du paralytique, du serviteur du centurion. Le Christ les opère par *sa seule parole*, et sans l'emploi d'aucun moyen thérapeutique, quelquefois même à distance, et hors de la vue du malade. D'autrefois, il emploie certains signes qui n'ont aucune proportion avec le résultat obtenu, mais qui sont remplis d'un symbolisme profondément expressif. Ainsi, il élève les mains sur le malade pour le bénir; il lui applique de l'argile détrempée de salive; il introduit ses doigts dans les oreilles du sourd-muet; il envoie le lépreux guéri se montrer aux prêtres, etc. Or, il est évident qu'aucun de ces moyens n'est en proportion avec l'effet produit, et que si l'on veut expliquer ces faits naturellement, on est obligé de recourir soit à une science occulte, que l'on ne définit pas et que le Christ aurait apprise on ne sait où, soit à la supposition encore plus absurde de l'emploi du magnétisme animal, qui n'a jamais guéri ni cécité, ni mutisme, ni paralyse, ni flux de sang. Il faut enfin remarquer que lorsque le Christ demande la foi, ce n'est point comme une condition absolument nécessaire à l'action miraculeuse, mais comme une disposition utile, et qui conduit au but qu'il se propose. Ainsi, le centurion est récompensé de sa foi par la guérison de son serviteur, et la Cananéenne obtient aussi par sa foi la guérison de sa fille. Mais ce n'étaient point les dispositions psychologiques du malade qui opéraient ici, c'était la seule puissance du thaumaturge.

Il y a trois résurrections de morts racontées dans l'Evangile. La fille de Jaïre, chef de la synagogue, le fils de la veuve de Naïm et le Lazare sont rappelés à la vie par la parole de Jésus. Que l'on examine les circonstances rapportées par les écrivains sacrés, et l'on verra clairement que ces hommes étaient bien morts, et qu'ils ont été rappelés à la vie, *pour la gloire de Dieu*, par celui qui est la résurrection et la vie.

Enfin, le Christ a montré sa puissance créatrice en changeant l'eau en vin à Cana en Galilée, en commandant aux vents et à la tempête sur le lac de Génésareth, et en multipliant les pains et les poissons à deux reprises, pour la nourriture de quatre mille et de cinq mille personnes. En examinant en détail



chacune des circonstances de ces différents miracles, on verra qu'ils ne sauraient être expliqués qu'en admettant la divinité de Jésus-Christ.

Dès que Jésus-Christ apparaît dans le monde, les miracles se multiplient autour de lui; les bergers sont avertis de sa naissance par des légions d'anges; le vieillard Siméon et la prophétesse Annah le reconnaissent; une étoile amène les mages à son berceau; des messagers célestes avertissent Joseph de fuir en Egypte.

Lorsque le Christ est baptisé dans le Jourdain, le ciel s'ouvre, et le Saint-Esprit se repose sur lui; plus tard, il est transfiguré sur le Thabor; Moïse et Elie apparaissent à ses côtés, et ainsi la divine mission du Christ est accréditée, et les temps présents, passés et futurs, sont ramenés à leur principe et à leur centre, le Christ, qui est le Roi immortel des siècles.

On insiste avec raison sur le miracle de la résurrection qui tenait une place si importante dans la prédication des apôtres. Il comprend deux parties distinctes : la réalité de la mort du Christ et son retour à la vie. L'un et l'autre sont des faits incontestables. Les quatre évangélistes sont d'accord sur le fait de la mort de Jésus. Le témoignage des gardes et du président romain, le coup de lance, l'embaumement, la sépulture, les paroles du Christ aux approches de la mort, le nombre et la nature de ses souffrances ne peuvent laisser aucun doute à cet égard. Quant au fait de son retour à la vie, il n'est pas moins évident, si l'on se représente les différentes apparitions du Christ dans des lieux et des circonstances très-diverses, les preuves qu'il daigne donner lui-même soit en mangeant, soit en se faisant toucher, et enfin, l'unanimité constante du témoignage des apôtres au milieu de leurs concitoyens, et devant les persécuteurs.

Le miracle de l'ascension n'est ni moins certain ni moins important. Il est rapporté par les évangélistes et inscrit parmi les dogmes de la foi; il est la conclusion logique et nécessaire de tous les enseignements du Christ, la récompense de ses souffrances, et la preuve éclatante de la vie future.

Il faut enfin rechercher ce que prouvent ces différents miracles, soit par rapport à la personne du Christ, soit par rapport à sa doctrine.

Il est évident qu'ils sont une preuve manifeste de la vérité

des affirmations qu'il a faites sur sa divinité, une perfection de plus ajoutée à son noble caractère, car ils sont tous des actes de bienfaisance et de miséricorde, et une démonstration irrésistible de la divinité de sa mission. Le premier, il en a appelé à cette preuve, et a tracé ainsi la méthode aux apologistes de toutes les époques.

Les miracles prouvent d'ailleurs directement et indirectement la divinité du christianisme. En effet, la doctrine et l'homme qui la prêche sont deux faits inséparables; donc, tout ce qui établit la divine mission du Christ, établit l'origine divine de sa doctrine. De plus, comme Dieu est la vérité même, et qu'il ne saurait rendre témoignage à l'erreur, il s'ensuit que la doctrine, prêchée dans les conditions que nous venons d'analyser, est nécessairement vraie et dans son ensemble et dans ses détails; il s'ensuit que les miracles sont, par rapport à la doctrine, un critérium infaillible, qui a sa valeur dans tous les temps et dans tous les lieux, pour les savants comme pour les ignorants.

Si le christianisme a commencé par des faits miraculeux, il doit nécessairement nous en présenter encore dans sa diffusion primitive, dans sa propagation et dans sa conservation à travers les siècles.

L'œuvre de l'établissement du christianisme est certainement un fait miraculeux. Que l'on considère les personnes employées à cette œuvre, les moyens dont elles disposaient, les circonstances de temps et de lieux, et l'on sera forcé de reconnaître le fait d'une intervention divine. Certains éléments salutaires pouvaient favoriser la prédication chrétienne, tels que la diffusion des idées juives dans le monde romain, l'aspiration des bons à une vie plus morale et plus religieuse, le caractère des apôtres et l'excellence de la doctrine chrétienne. Mais, par là on n'explique pas comment l'action de ces éléments s'est fait sentir dans les masses au point de transformer complètement la vie privée, de soumettre les hommes aux plus austères devoirs, contre toutes les résistances de la nature, de l'opinion et du pouvoir public.

Le christianisme, une fois établi dans le monde, s'est étendu et propagé par les moyens que le Christ avait lui-même choisis, et par les institutions dont il est l'auteur. Rien n'a changé ni dans la doctrine, ni dans la morale, ni dans le culte, ni dans l'esprit de la discipline. Il y a plus; des docteurs



sont survenus, qui ont exposé la doctrine, en ont recherché les preuves, déduit les raisons, et ont élevé l'admirable édifice de la science chrétienne. Cependant le christianisme sortait à peine des persécutions, que l'islamisme le menaçait, et que les races barbares y introduisaient la grossièreté de leurs mœurs; plus tard, les vieux systèmes de l'Asie orientale et les superstitions des nouveaux continents opposaient à son action la plus vive résistance. Eh bien! malgré ces obstacles, le christianisme a étendu ses conquêtes, désarmant partout les ennemis du nom chrétien, et plantant sur tous les rivages son étendard victorieux.

Mais les plus grands périls d'une doctrine ne sont pas à l'extérieur, les dissentiments et les schismes sont encore plus funestes. Cette épreuve n'a pas manqué au christianisme. Dès l'origine, les juifs se séparent des chrétiens, et en deviennent des ennemis acharnés; puis apparaissent les sectes gnostiques; puis les hérésies des quatrième et cinquième siècles; puis le schisme de l'Eglise d'Orient; la réforme de Luther, et à travers toutes ces époques, l'action dissolvante de la corruption et de la faiblesse des hommes qui s'est fait sentir dans tous les membres de la société spirituelle, et qui a produit l'indifférence dont nous sommes témoins. Cependant, malgré ces oppositions, le christianisme s'est conservé et propagé, a pénétré plus profondément dans les âmes, et a fait subir aux mœurs sociales d'étonnants changements. Il a toute la fécondité, toute la vivacité des premiers âges, parce qu'il n'a pas cessé de contenir les mêmes éléments, et de demeurer identiquement le même. Ces effets miraculeux sont plus spécialement l'œuvre de l'Eglise, dont il nous reste à établir la divine institution.

## TRAITÉ DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE.

### § I. — *Notion générale de l'Eglise.*

En achevant notre théorie générale, nous avons recherché quels devaient être les moyens de transmettre la révélation et de la conserver intacte parmi les hommes; il nous reste maintenant à établir qu'il a été formé, dès l'origine du christianisme, une société appelée *Eglise*, composée de tous les chrétiens et par l'entremise de laquelle la révélation s'est conservée, propagée et transmise. La simple exposition histo-

rique doit ici encore être élevée à la hauteur d'une théorie, et il faut montrer que la formation de l'Eglise n'est point un fait accidentel, mais qu'elle découle de l'essence même du christianisme, que l'idée de l'Eglise est une idée essentiellement chrétienne, et que, par conséquent, le fait historique de l'existence de l'Eglise est intimement lié au fait de l'établissement du christianisme et à la divinité de Jésus-Christ.

L'esprit du christianisme est tout d'abord un esprit de société. En effet, le Christ avait entrepris de réconcilier les hommes avec Dieu, et d'établir entre eux des liens tellement étroits, qu'ils fussent un, comme lui et son Père ne sont qu'un. De là, il n'y avait qu'une société, qu'un corps de fidèles qui pût dès l'origine conserver et propager cet esprit d'unité si essentiel au christianisme. Les premiers fondateurs du christianisme devaient disparaître, mais leur esprit devait leur survivre et prendre toujours de nouvelles forces. Il fallait que leur mission fût continuée après eux, dans la société qu'ils avaient fondée. Cette conséquence devient encore plus évidente, lorsqu'on se représente le côté pratique du christianisme, le but qu'il devait remplir par rapport à la rédemption et à la sanctification des hommes. Il demeure donc bien établi que l'Eglise n'est point un fait accidentel, mais que son existence est étroitement liée à la nature du christianisme, ou plutôt que le christianisme et l'Eglise ne sont qu'une seule et même chose.

Si l'on jette un coup d'œil sur l'histoire des sociétés qui ont existé dans le monde, soit avant, soit après l'établissement du christianisme, on se convaincra facilement que c'est dans l'Eglise seule qu'il faut chercher les conditions essentielles de l'esprit de société, et le dessein, poursuivi sans cesse par rapport à tous les hommes, à quelque nation qu'ils appartiennent, de les faire participer à l'unité de la vie spirituelle, à la communauté des droits sociaux, et à la formation dans le monde d'un véritable royaume de Dieu.

## § II. — *De l'Ecriture et de la Tradition.*

Il est évident que si l'Eglise est, pour le christianisme, un moyen nécessaire de diffusion universelle, elle n'est pas moins nécessaire pour en assurer la durée.

La transmission d'une doctrine, avons-nous dit, se fait tout



d'abord par *la parole*. La parole est le premier lien de la vie raisonnable, la condition absolument indispensable au développement et aux progrès de l'intelligence, elle est aussi le moyen le mieux approprié pour transmettre et conserver dans le sein de la famille le dépôt des vérités religieuses.

Mais la parole est un phénomène qui passe rapidement, qui n'agit qu'à une faible distance, et qui n'a point d'action sur l'avenir, sinon par les souvenirs qu'elle laisse dans la mémoire des hommes. Il fallait donc la soutenir par *l'écriture*, qui est fixe et immobile, qui se transmet à distance, et qui a une durée relativement très-longue.

Cependant, l'écriture est sujette à être mal interprétée, à présenter des obscurités inextricables, à n'être, pour ainsi dire, que le squelette de la parole vivante et animée. Il a donc fallu soutenir la parole et l'écriture par certains *rites symboliques* qui eussent à la fois et la vie de la parole et la fixité de l'écriture, et qui, en portant avec eux leur claire explication, fussent des monuments indestructibles de la tradition primitive.

Le christianisme a usé de chacun de ces moyens de transmission, il a employé la parole, l'écriture, et a institué des actions saintes qui sont l'expression monumentale des dogmes fondamentaux qu'il contient.

Il est incontestable que la prédication des apôtres consistait en des discours adressés au peuple, soit à Jérusalem, soit dans d'autres villes de la Judée ou de l'Asie mineure. La parole vivante était le moyen le plus approprié à l'œuvre difficile de l'établissement d'une nouvelle religion. Il fallait la présence immédiate, l'accent de conviction profonde, l'honnêteté extérieure des premiers témoins du christianisme, pour opérer promptement la persuasion dans les esprits.

Mais, à la mort des apôtres, la prédication du christianisme devait-elle cesser? nullement. Ils avaient pris soin qu'elle fût continuée par des organes choisis et appelés à ce ministère, comme eux-mêmes l'avaient été tout d'abord. Leur histoire tout entière prouve qu'ils réservaient l'élite des nouveaux convertis, pour exercer les fonctions d'évêques et de diacres, et pour gouverner pendant leur absence les premières communautés de fidèles. L'enseignement de la foi devint donc une fonction spéciale, et ceux qui en furent investis composaient un corps spécial qui, par son union avec les fidèles, constituait la société religieuse ou *l'Eglise*.

Cependant on oppose à cette organisation d'un corps enseignant l'existence d'*écrits* émanés des apôtres, qui suffisaient, dit-on, pour propager la foi et pour la conserver. Mais, en y regardant de près, on verra clairement que les écrits des apôtres ne suppléaient point à la prédication orale, bien plus, qu'ils la rendaient indispensable.

Le Christ n'avait point laissé d'*écrits* ni d'injonction d'en composer. Sa prédication avait toujours été orale, et il avait envoyé ses apôtres prêcher l'Evangile, avec l'autorité qu'il tenait lui-même de son Père. Les apôtres furent donc, dès l'origine, ce que sont aujourd'hui les missionnaires qui vont chez des peuples infidèles. Avant d'adresser des écrits à ceux qu'ils évangélisaient, ils devaient connaître leurs besoins, leur condition, leurs erreurs, et les périls que la foi courait parmi eux. D'ailleurs, l'imperfection des moyens de transcrire les ouvrages devait rendre nécessaire la collection de ces divers écrits des apôtres, en un volume qui servît de règle ou de *canon*. On dut le faire avec d'autant plus de soin que les persécuteurs s'appliquaient à détruire les écrits apostoliques, et qu'il y avait eu des chrétiens assez faibles pour les livrer. Il se forma donc, vers le milieu du quatrième siècle, une collection des écrits du Nouveau-Testament qui tira toute sa valeur et son authenticité du jugement que portèrent sur elle les grands conciles de cette époque. Pendant ce temps, la prédication orale n'était point interrompue, et les écrits apostoliques ne pouvaient nullement la remplacer.

Mais que serait-ce, si l'on démontrait que les écrits apostoliques ne sont point la seule source de la foi chrétienne, et ne sauraient être considérés comme la règle unique de la foi?

Il est visible que les écrits des apôtres ne contiennent d'*une manière complète* ni la doctrine, ni les institutions, ni l'histoire du Christ. Il suffit, pour s'en convaincre, d'examiner le but des écrivains sacrés. Lorsqu'ils traitent un sujet historique ou un point de doctrine, ils n'annoncent nullement qu'ils ont le dessein de retracer toute la vie du Christ, ou de faire une exposition complète de la doctrine chrétienne. C'est le contraire qui ressort, soit du contexte, soit de leurs témoignages formels. Ils rappellent aux fidèles les prédications qu'ils ont faites, et les invitent à s'y conformer comme à une règle absolue. On ne trouve point d'ailleurs, dans les écrits en question, une exposition suivie et méthodique des



dogmes de la foi, une suite d'enseignements sur la personne, la doctrine et les institutions de Jésus-Christ; on n'y rencontre point l'énumération des dogmes religieux renfermés dans l'Ancien-Testament, tels que l'existence de Dieu, la création du monde, la spiritualité et l'immortalité de l'âme; on n'y apprend point d'une manière précise le rite du baptême, de la sainte cène, de la pénitence, ni la différence bien établie des fonctions hiérarchiques, ni la célébration du dimanche, ni une foule d'autres points qui appartiennent à l'essence du christianisme, et que les écrivains sacrés n'ont point eu l'occasion de traiter.

Il y a plus. Quel autre, si ce n'est le corps enseignant de l'Eglise, a été capable de constater l'authenticité, la crédibilité, l'intégrité des livres sacrés? Il y a eu des livres apocryphes, qui les a fait reconnaître? qui a maintenu soigneusement la pureté des textes, et a condamné les interpolations?

D'ailleurs, un livre sacré est un monument qui a besoin d'être expliqué et commenté. Il y a donc, pour les temps qui suivent sa publication, des difficultés grammaticales et philologiques de toutes sortes. Comment les résoudre sans le secours de la tradition orale? Comment éviter les méprises, faire cesser les doutes et produire une version authentique?

Il semble que ces raisons sont plus que suffisantes pour établir la nécessité de la tradition orale à côté des livres saints; cependant, il y en a de plus fortes.

Nous entendons par livres saints, des livres *inspirés*, selon le sens donné précédemment à ce terme. L'inspiration des écrits canoniques de l'Ancien-Testament ne saurait faire une difficulté. L'autorité du Christ et des apôtres en est une garantie solide. En citant la Loi et les Prophètes, ils reconnaissent clairement que le Saint-Esprit a parlé par la bouche de ces saints hommes, et que, par conséquent, leurs écrits sont la vraie parole de Dieu. Mais qui pouvait donner la certitude de l'inspiration des écrits du Nouveau-Testament? Le Christ, il est vrai, a solennellement promis le Saint-Esprit à ses apôtres, et il est probable que, pour l'œuvre si importante de la composition d'écrits sur la foi chrétienne, l'assistance de cet Esprit ne leur a point fait défaut. Mais cette inspiration est-elle une action toute mécanique, une suppression des facultés naturelles de l'écrivain, sous l'action d'une force supérieure; ou bien, maintient-elle l'exercice de la mémoire,

du raisonnement, le libre choix des expressions et des formes de style, que l'écrivain trouve en lui-même? Voilà autant de questions sur lesquelles les écrivains sacrés ne s'expliquent pas clairement, et dont il faut nécessairement chercher la solution dans la tradition. C'est elle, en effet, qui nous dit que l'inspiration n'a point donné à ces écrits le caractère d'une exposition complète ni méthodique de la foi chrétienne; que l'inspiration n'a point empêché qu'à côté des écrits authentiques, il ne se répandît des écrits apocryphes; que l'inspiration ne pouvait mettre obstacle à la corruption des écrits authentiques par la négligence des copistes, par la perversité et l'ignorance des hommes de secte et de parti; que l'inspiration enfin ne pouvait nullement garantir, pour tous les lecteurs et pour toutes les époques, la parfaite intelligence des textes, et l'exactitude des traductions ou des commentaires.

Ainsi il demeure bien établi que ces écrits, considérés comme monuments historiques des origines du christianisme et comme sources de la foi, ont besoin d'une tradition, ou parole vivante, qui en précise la valeur et qui en explique le véritable sens. Nous pouvons ainsi parfaitement déterminer quels sont les rapports de la tradition et de l'Ecriture.

L'Ecriture suppose l'existence de la tradition, car elle n'a sa raison d'être que dans la nécessité de consigner ou d'expliquer certains points de l'enseignement traditionnel. L'Ecriture a besoin de la tradition pour établir son autorité, sa crédibilité, sa conservation dans un état de correction et de pureté parfaites, et enfin, pour être expliquée d'une manière authentique et légitime. De là, cette conclusion : Sans tradition, point d'Ecriture. Nous y ajoutons celle-ci : Sans Eglise, point de tradition.

En effet, la tradition chrétienne n'est point une collection fortuite et arbitraire soit de maximes morales, soit de vérités doctrinales qui n'ont que leur antiquité pour garantie, ni un ensemble de mythes ou de récits que la fantaisie et l'imagination ont chargés de détails et d'ornements poétiques; elle est au contraire la transmission de faits relativement récents, appartenant à une époque où les mythes et les fables étaient dans le plus complet discrédit; transmission confiée à la garde d'une société tout entière, et spécialement à un corps d'élite, choisi dans cette même société, lequel, par son rapport continu et immédiat avec les membres de cette société, n'a jamais



formé une caste, ne s'est jamais tenu isolé et séparé de la vie sociale et religieuse, mais y a constamment été mêlé par le ministère, par les pratiques du culte, par l'accomplissement de certains rites fondamentaux, réputés nécessaires, et qui font eux-mêmes partie de la tradition. Telle est la tradition chrétienne, tel est son objet, telle est sa nature. En y regardant de près, on verra qu'elle est intimement liée à l'existence de l'Eglise, et que l'Eglise est la condition absolue de l'établissement, de la propagation et de la conservation du christianisme dans le monde.

La nécessité de l'établissement de l'Eglise n'est pas seulement une conséquence de l'existence de la révélation, elle est encore rigoureusement amenée par le but même de la religion chrétienne.

#### § IV. — *L'Eglise est nécessaire aux diverses fins du christianisme.*

La foi en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, Dieu-Homme, Sauveur du monde, la rémission des péchés et le passage à une vie nouvelle, par une régénération spirituelle, le développement et les progrès de cette vie spirituelle, enfin, l'union de l'homme avec Dieu par la sainteté, qui est la condition de l'éternelle béatitude, telles sont les diverses fins que le christianisme poursuit; et si nous voulons le considérer, soit d'une manière générale, soit au point de vue pratique, nous dirons qu'il est l'œuvre même de la rédemption et de la sanctification de l'humanité.

Cette rédemption de l'humanité, fondée sur un décret éternel de Dieu, mystère profond annoncé dès les temps anciens, a été accomplie enfin par Jésus-Christ, qui nous a révélé les mystères du royaume de Dieu. Enseigner aux hommes l'ordre et l'économie de ce décret de Dieu, et les rendre participants de la grâce de la rédemption, sont des résultats qui nécessitaient l'établissement d'institutions spéciales, fonctionnant facilement et sans interruption. Ces institutions devaient appeler les peuples à l'Evangile, fonder en eux la foi chrétienne, et les amener par la prière et par l'espérance au repentir de leurs fautes et à la charité. Chacune de ces différentes phases de la vie nouvelle devait être marquée par une initiation sacramentelle spéciale, qui donnât au

néophyte des forces nouvelles, et le fît aspirer à une perfection plus élevée.

Or, ces différents buts ne sont possibles que dans l'Eglise, et ne sont réalisés que par son action. En effet, nous avons déjà vu qu'elle seule pouvait conserver les monuments de la révélation, en expliquer le sens, en déterminer le degré d'autorité. Elle seule aussi peut en annoncer le contenu, soit aux fidèles, soit aux infidèles ; elle seule a la charge de communiquer aux hommes la grâce de l'Esprit-Saint, selon les conditions établies par Jésus-Christ, et par conséquent, elle doit avoir des organes pour administrer la parole et les choses saintes, selon l'ordre établi par le divin Rédempteur. Nous pouvons donc maintenant acquérir une idée complète de la véritable Eglise de Jésus-Christ. Elle est la forme sociale sous laquelle le christianisme existe dans le temps et dans l'espace, le centre de l'unité de la foi, la gardienne et la dispensatrice des mystères de Dieu ; en d'autres termes, elle n'est pas autre chose que l'établissement du royaume de Dieu parmi les hommes.

Telle est l'idée que nous pouvons nous former de l'Eglise, après une étude abstraite des éléments essentiels de la foi chrétienne ; il faut voir actuellement si l'histoire s'accorde avec la théorie, et si nous trouvons, dans une sérieuse étude des faits, une institution complètement identique à ce que nous avons conçu par la voie du raisonnement.

Avant de passer à l'étude des faits historiques et de constater l'existence concrète de l'Eglise, il est une question préalable à résoudre : c'est celle de savoir si Jésus-Christ a eu le dessein de fonder une Eglise. Nous pourrons ensuite étudier cette institution dans ses propriétés et ses caractères, dans son organisation intérieure et extérieure, dans ses conditions de durée et de stabilité, au milieu des difficultés du temps présent.

### § V. — *Le Christ a fondé une Eglise.*

Nous voyons clairement que le Christ a eu l'intention bien arrêtée de fonder une Eglise. C'est dans ce but qu'il appelle et choisit des apôtres, qu'il les prépare soigneusement à leur ministère futur, qu'il leur enseigne en particulier le sens de ses paraboles, qu'il s'efforce d'élever leurs cœurs et leurs pensées à la hauteur de leur vocation. Il leur fait faire un



essai de prédication parmi les brebis perdues de la maison d'Israël, et quand il est sur le point de remonter au ciel, il leur donne autorité et mission en ces termes : « Allez donc, enseignez toutes les nations, et les baptisez au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. »

Il suit nécessairement de ces faits que le christianisme n'est point une doctrine abandonnée au bon plaisir de chacun, ni jetée en pâture à la curiosité des oisifs; mais que le Christ a fondé une corporation choisie qui a pour mission de prendre soin de la foi des autres hommes, d'en maintenir la pureté, d'en presser l'accomplissement; que ces hommes sont chargés de s'attacher des disciples, des fidèles, des adhérents. C'est le sens du mot grec *μαθητεύσατε*, qui n'est pas suffisamment rendu par le terme latin, *docete, enseignez*. Le baptême qu'ils doivent conférer a d'abord un effet spirituel comme sacrement, puis un effet visible et extérieur, celui d'incorporer à l'Eglise, d'initier à la doctrine et à la société chrétienne. Enfin, quant aux prescriptions de Jésus-Christ, il est clair qu'elles diffèrent des prescriptions mosaïques. Le discours sur la montagne, où la doctrine annoncée aux anciens est mise en opposition avec la doctrine prêchée par le Christ, démontre surabondamment que les prescriptions nouvelles appartiennent en propre à une nouvelle société. La même conclusion se tire avec évidence de la parabole du vigneron, qui envoie à des heures différentes des ouvriers à sa vigne; de la parabole du festin des noces, où l'on voit les invités remplacés par des étrangers de la plus humble condition; de l'institution de l'Eucharistie, dans laquelle le Christ présente aux apôtres son propre sang, le sang de *la nouvelle alliance*, qui sera répandu pour plusieurs pour la rémission des péchés. Il y a donc, dans la pensée du Christ, une nouvelle alliance qui doit remplacer l'ancienne, une nouvelle société religieuse qui sera substituée à la synagogue, un baptême qui tiendra lieu de la circoncision, des préceptes nouveaux qui diffèrent de ceux de Moïse, des apôtres qui ne sortent point de la tribu de Lévi, mais qui tiennent leur mission du Christ lui-même.

Rigoureusement parlant, l'idée de l'Eglise n'était pas complètement nouvelle, et la synagogue pouvait en retracer quelques traits. Celle-ci reposait sur la foi à l'existence d'un seul Dieu, sur une multitude de rites et de cérémonies pieuses et

saintes, sur des institutions spéciales qui se rapportaient à la nation juive en particulier. Mais il est évident que l'Eglise fondée par Jésus-Christ est une société nouvelle, essentiellement différente de l'ancienne synagogue, et par le fond et par la forme.

D'abord, elle a un *symbole* de foi qui contient un admirable développement du mystère de la sainte Trinité, obscurément enseigné dans l'ancienne loi; elle a un *sacrifice nouveau*, qui est le seul vrai et réel sacrifice; elle a le *baptême*, qui incorpore les membres au vaste organisme de l'Eglise; elle a l'*Eucharistie*, à laquelle, selon le précepte du Christ, tous doivent participer; elle a le pouvoir légitime de *remettre les péchés* (*Joan.*, xx, 22; *Luc.*, xxiv, 47); enfin, elle a une *constitution* qui règle les relations des membres entre eux, ainsi que les droits et les devoirs des chefs spirituels.

Mais ce n'est pas tout. Le Christ a prononcé le mot d'Eglise. Il annonce dans une circonstance célèbre qu'il bâtera *son Eglise* sur le roc, et que les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle (*Matth.*, xvi, 18). Une autre fois, il considère cette Eglise comme existant déjà, et il invite celui qui a averti un membre incorrigible à en informer l'Eglise; et si le délinquant n'écoute pas l'Eglise, qu'il soit regardé comme un païen et un publicain (*Matth.*, xviii, 17).

Le témoignage des apôtres sur l'existence de l'Eglise n'est pas moins explicite. Ils disent que Jésus-Christ l'a acquise par son sang, qu'il en est la tête et le chef; qu'il y a établi des apôtres, des prophètes, des docteurs, pour les besoins spirituels des saints. Ils fondent eux-mêmes des Eglises ou communautés de fidèles, ils baptisent, ils unissent dans la même foi tous les nouveaux chrétiens, ils les rattachent à l'Eglise-mère, ils les fortifient contre les attaques du dehors et contre les divisions intestines.

Tous ces faits ne laissent pas subsister le moindre doute sur la pensée du Christ et des apôtres, et les preuves positives de l'existence de l'Eglise sont à chaque page des saintes Ecritures. On peut aller plus loin et montrer que la position du christianisme, par rapport au judaïsme et au paganisme, imposait à son fondateur la nécessité absolue d'unir les chrétiens en une société spirituelle. Il suffit, pour arriver à cette conclusion, de se représenter l'opposition profonde qui exista dès le début entre les anciennes religions et la nouvelle, les persécutions



effroyables que l'on fit subir aux chrétiens, et la nécessité de séparer d'une manière nette et tranchée les chrétiens du milieu de la corruption païenne, des blasphèmes des Juifs et de la moquerie des Gentils.

La conséquence la plus importante qui ressorte de l'institution de l'Eglise est incontestablement sa divine autorité. En effet, si le Christ a fondé l'Eglise dans la plénitude de sa puissance divine, s'il lui a transmis ses pouvoirs comme il les avait reçus de son Père, il s'ensuit que l'Eglise a une autorité divine, qu'elle existe de droit divin, qu'aucun homme ne peut se soustraire à l'obligation d'y entrer et de participer aux moyens de salut qu'elle dispense.

## § VI. — *Des caractères de la véritable Eglise.*

Mais il est important de reconnaître, parmi les différentes sociétés religieuses, quelle est la vraie Eglise de Jésus-Christ. Il faut nécessairement qu'elle soit marquée à certains caractères qui rendent toute confusion impossible, et qui conduisent directement et infailliblement à elle. Or, d'après les paroles expresses de Jésus-Christ et des apôtres, la vraie Eglise est *une*, c'est-à-dire qu'elle ne forme qu'une seule et même société, professant la même foi, soumise au même gouvernement, unie dans le même culte. La vraie Eglise ne saurait avoir qu'un but religieux et saint. Elle est donc *sainte* dans sa doctrine, dans ses institutions, et dans une grande partie de ses membres. La sainteté de l'Eglise est un caractère essentiel et primitif, il date de sa fondation même. L'œuvre du Fils de Dieu ne saurait être qu'une œuvre sainte et salutaire, et, bien qu'elle soit composée d'hommes pécheurs et faillibles, elle manifeste pourtant à travers ces éléments imparfaits la sainteté et la perfection morale de son auteur. Enfin, l'Eglise de Jésus-Christ doit être *universelle*, faire abstraction des différences de nationalité, d'époques, de caractères des peuples et des individus, et s'appropriier à tous sans aucune exception. Elle ne saurait être une église nationale, particulière, une secte, un parti, une religion d'Etat, elle est l'Eglise de Dieu, remontant jusqu'aux apôtres, et n'excluant aucun homme ni dans le présent, ni dans le passé, ni dans l'avenir. De là il suit nécessairement qu'elle doit être *visible*; car une société constituée, organisée, agissant au grand jour, poursuivant un but

avoué, ne saurait être une société secrète et mystérieuse. Tels sont les principaux caractères auxquels nous reconnaitrons l'Eglise de Jésus-Christ ; l'unité, la sainteté, l'universalité, la visibilité. Ces qualités sont fortement empreintes dans sa nature, et ressortent clairement de son organisation.

### § VII. — *De l'organisation de l'Eglise.*

Le but de l'Eglise n'est pas différent de celui du christianisme. Elle doit d'abord, par son enseignement, dissiper les ténèbres de l'erreur ; et voilà pourquoi il y a dans l'Eglise un *enseignement* légitime confié à des organes choisis et accrédités, envoyés auprès des peuples avec une mission spéciale. C'est ce qu'établissent les paroles formelles de Jésus-Christ et l'exemple des apôtres, qui s'adjoignaient des auxiliaires et des ministres subalternes pour la prédication de l'Evangile. En outre, il y a dans l'Eglise un *sacerdoce* établi pour la rémission des péchés et la régénération de l'humanité, dont les membres doivent prêcher la pénitence dans toutes les nations, à commencer par Jérusalem, baptiser, offrir le sacrifice et présider à la prière. Enfin, comme toute société poursuit un but déterminé, et que ce but ne saurait être atteint, si l'on n'imprime à chacun des membres la direction convenable, il est de toute nécessité que l'Eglise soit pourvue d'un *pouvoir* législatif, administratif et exécutif, comme cela est de l'essence de toute société. Or, comme un enseignement, un sacerdoce, un pouvoir, exigent nécessairement des organes, des ministres, des agents, il y a donc dans l'Eglise des fonctions et des offices différents en nature et en degrés, et disposés selon un ordre hiérarchique. Que le Christ ait confié ces pouvoirs, non point à l'ensemble des fidèles, ni au pouvoir temporel de l'Etat, mais uniquement et exclusivement au collège apostolique, c'est ce qui ressort clairement des paroles que nous avons déjà rapportées, et surtout de la pratique des apôtres, qui se sont toujours présentés devant les fidèles, non point comme les agents des empereurs, mais comme les serviteurs et les envoyés du Christ. Par conséquent, le sacerdoce n'appartient point à tous les chrétiens, et le pouvoir spirituel n'a point son origine dans l'élection populaire, mais dans la volonté de Jésus-Christ, qui a divisé les membres de son Eglise en deux grandes catégories, le clergé et les simples fidèles.



Cette constitution de l'Eglise porte visiblement l'empreinte d'une sagesse divine; aussi est-elle absolument immuable. Elle n'est point une constitution politique; son origine, son but et son histoire s'opposent à ce que l'on soutienne une pareille assertion. Elle a nécessairement des rapports avec l'Etat, mais il n'y a ni absorption, ni confusion réciproque. L'Eglise commence à exister dans l'Etat, et reconnaît les obligations civiles et politiques des membres de l'Etat. Elle proclame l'indépendance de l'Etat, dans toutes les choses qui sont de son domaine et qui se rapportent au but qu'il poursuit. Mais, d'un autre côté, elle revendique à son tour une indépendance et une liberté complètes dans le domaine des choses spirituelles pour lesquelles elle est instituée, pour la prédication de la parole, pour le ministère des choses saintes, et pour le gouvernement des fidèles.

Cette organisation de l'Eglise doit être étudiée dans tous ses détails. Le Christ commence par composer le collège apostolique, et lui confie exclusivement les pleins pouvoirs. Puis, parmi les apôtres, il en choisit un qu'il investit d'une primauté sur tous les autres. Il sera le centre de l'unité, l'organe infailible de la parole évangélique, le fondement sur lequel il faut s'appuyer, le lien visible qui doit unir tous les membres en un seul corps, le foyer d'impulsion et de mouvement pour tout grand dessein, le pilote vigilant, le pasteur tendre et dévoué. Les textes sur lesquels s'appuient chacune de ces qualifications ne sauraient donner lieu à aucune discussion, et ils seraient expliqués par tous de la même manière, s'ils ne s'appliquaient qu'à la personne de l'apôtre Pierre, et non à celle de ses successeurs. L'histoire des apôtres prouve que Pierre avait reçu du Seigneur une prééminence sur ses collègues, que dans les principales circonstances de la primitive Eglise, il fit valoir son titre, et enfin que jamais les autres apôtres, ou les fidèles, ne considérèrent l'autorité de Pierre comme un pouvoir usurpé, mais qu'ils s'y soumirent comme à un ordre émané directement de Jésus-Christ.

S'il est hors de doute que les institutions fondées par Jésus-Christ, pour perpétuer dans son Eglise l'enseignement et le sacerdoce, devaient survivre à la personne des apôtres, il n'est pas moins certain que la primauté de Pierre et toutes les autres fonctions hiérarchiques devaient aussi se transmettre d'une manière légitime. L'apostolat a sa continuation dans

l'épiscopat, c'est-à-dire, dans ceux que les écrivains apostoliques appellent *πρεσβύτεροι*, *anciens*, et *ἐπίσκοποι*, *surveillants*. Leurs droits et leurs attributions sont parfaitement déterminés. Ordinairement, leur juridiction ne s'étend pas au-delà des limites de leurs diocèses, mais dans certains cas, ils prennent part au gouvernement général de l'Eglise. Ils représentent dans les conciles, non point leurs diocèses respectifs, mais l'Eglise universelle; ils conseillent, en toute modestie et réserve, ce qui peut contribuer au bien général; et tout ce qui concerne l'œuvre des missions et de la propagation du christianisme est encore, en une certaine mesure, de leur ressort.

Considérée d'une manière générale, la primauté accordée à saint Pierre n'était attachée à aucun lieu déterminé. Aussi voyons-nous cet apôtre tantôt à Jérusalem, tantôt à Samarie, tantôt à Antioche, et enfin, toute la tradition dépose qu'il est mort à Rome. C'est donc à Rome qu'il est nécessaire de chercher le successeur de Pierre, car c'est là que l'apôtre a posé en dernier lieu son siège épiscopal et achevé sa carrière apostolique. Toute la tradition s'accorde à dire qu'il a gouverné l'Eglise de Rome, et souffert le martyre dans cette ville, sous l'empereur Néron. De là, il suit que les seuls évêques de Rome sont les successeurs de l'apôtre Pierre, non-seulement dans sa dignité épiscopale, mais encore dans la primauté qui y est surajoutée. Cette conclusion est proclamée par les Pères apostoliques saint Ignace et saint Polycarpe, par saint Athanase, saint Optat, saint Cyprien, saint Augustin, en un mot, par toute l'antiquité chrétienne. Les appels que l'on adresse à l'évêque de Rome, de toutes les parties de la chrétienté, les lettres qu'il envoie aux différentes communautés chrétiennes, les décisions qu'il donne, comme il arriva dans le débat sur la célébration de la fête de Pâques et sur la valeur du baptême conféré par les hérétiques, les approbations des conciles, les institutions des patriarches et des métropolitains, tous ces faits prouvent surabondamment que la primauté de Pierre a passé à ses successeurs sur le siège de Rome, et qu'ils l'ont exercée dès les premiers temps sans contestation.

C'est en vain que l'on voudrait établir une différence entre le pouvoir exercé par les premiers papes et celui qu'ont revendiqué leurs successeurs. En y regardant de près, on ne saurait apercevoir qu'une autre manière de faire reconnaître le pouvoir spirituel, qu'une différence de forme, et non une



différence de nature ou un empiètement du spirituel sur le temporel. D'autres temps, d'autres mœurs ; d'autres hommes demandaient une autre direction. Pendant la période d'établissement du christianisme, il était nécessaire que la primauté fût, pour ainsi dire, fractionnée et dispersée sur les différents points où la prédication apostolique avait choisi une base d'opérations et de travaux évangéliques. Toutefois, au milieu des Eglises fondées par les apôtres, l'Eglise romaine apparaît avec ses prérogatives toutes spéciales, et il est nécessaire, dit saint Irénée, que toute Eglise se mette d'accord avec elle. Plus tard, après la conversion de Constantin, l'organisation de l'Eglise fonctionne plus régulièrement, et la primauté de l'évêque de Rome se montre en toute évidence. C'est lui qui préside les conciles, qui approuve les canons et en surveille l'exécution. Il réclame contre les qualifications ambitieuses que tente d'usurper le patriarche de Constantinople, lutte avec courage contre les empereurs ariens, et voit successivement tous les sièges métropolitains d'Orient, envahis par l'erreur, se séparer par le schisme du centre de l'unité, sans qu'il soit possible de lui reprocher aucune variation, aucune décision erronée, soit dans la foi, soit dans les mœurs.

Nous pouvons donc maintenant déterminer quels sont les deux éléments essentiels de la hiérarchie. Il y a d'abord l'apostolat, dont les pouvoirs ont passé aux successeurs des apôtres, c'est-à-dire aux évêques ; puis, la primauté, qui est le privilège des évêques de Rome, successeurs de saint Pierre. Les évêques se sont adjoint de tout temps d'autres ministres sacrés, les anciens ou prêtres et les diacres, puis, d'autres ministres inférieurs. Ainsi, la forme du gouvernement de l'Eglise ne saurait être comparée à aucune des formes politiques connues. C'est s'abuser que de l'appeler une monarchie, ou une aristocratie, ou une démocratie. Elle n'est ni l'un ni l'autre de ces gouvernements, bien qu'elle ait des analogies avec chacun d'eux. Ce sont les hommes qui font leurs constitutions, mais c'est Jésus-Christ qui a constitué l'Eglise, et qui lui a donné une forme idéale et parfaite, qu'aucun gouvernement humain ne saurait exactement représenter.

Cependant, ce serait peu d'avoir constaté la divinité d'origine de la constitution de l'Eglise, si cette constitution devait s'altérer, dès qu'elle est déposée entre les mains des hommes. Il est évident que si l'Eglise pouvait cesser de poursuivre le but

sublime de la religion chrétienne, qui est la sanctification des âmes, elle cesserait dès lors d'être la vraie Eglise de Jésus-Christ. Il faut donc qu'elle soit soutenue et conduite, dans son action à travers les siècles, par la main de la divine Providence. Au milieu des agitations du monde, elle s'est conservée pure de toute erreur de doctrine, et demeure encore aujourd'hui la seule porte par laquelle il soit possible d'entrer dans le royaume des cieux. L'explication de ce phénomène unique dans l'histoire, de ce miracle perpétuel, est dans la parole même de Jésus-Christ, qui a envoyé ses apôtres avec toute espèce de puissance, pour l'accomplissement de leur œuvre. Aussi, ni l'idolâtrie et l'impiété qui ont attaqué l'Eglise, ni les tyrans qui l'ont persécutée, ni les hérétiques qui ont tâché de la corrompre, ni ses sectateurs indignes qui l'ont déshonorée par leurs crimes, ni enfin la longueur du temps, qui seule suffit pour abattre toutes les choses humaines, n'ont jamais été capables, je ne dis pas de l'éteindre, mais de l'altérer.

De là, on peut déjà tirer cette conclusion : L'Eglise est infaillible; car l'introduction de la moindre erreur dans la doctrine devait nécessairement amener la ruine de tout l'édifice. Or, cette infaillibilité n'est point une simple présomption, mais une certitude absolue, clairement établie sur les paroles de Jésus-Christ, qui a promis d'être avec ses apôtres jusqu'à la consommation des siècles. Outre cette assistance visible que le divin fondateur de l'Eglise n'a pas cessé de donner à son œuvre, il y en a une autre, toute intérieure et invisible, qui vient de son Esprit, de l'Esprit de vérité, qui enseigne les apôtres, et répand sa grâce dans le cœur des fidèles. Ces promesses de Jésus-Christ sont faites pour toute la durée de l'Eglise, et ne souffrent ni exception ni restriction.

Il est évident que l'Eglise n'a reçu le privilège de l'infailibilité que par rapport au but qu'elle poursuit. Elle est infaillible dans l'enseignement des dogmes explicites, dans leur développement, c'est-à-dire dans l'exposition des vérités qui y sont contenues, et dans la composition du symbole de la foi. Elle est le juge des doutes et des controverses en matière de foi; et la source où elle puise ses définitions, l'autorité sur laquelle elle s'appuie, pour décider les questions douteuses, n'est autre que la parole de Dieu. Elle donne le vrai sens de l'Ecriture et de la tradition, d'abord, en se servant de tous les



moyens que la science et la critique mettent entre ses mains, puis, en y ajoutant la sûreté de vue, la certitude de conviction qu'elle tire de la promesse de Jésus-Christ. Mais l'Eglise ne saurait revendiquer l'infailibilité dans des matières purement scientifiques ou purement historiques, fussent-elles des questions agitées dans les écoles de théologie, sans aucun profit pour le salut des hommes. Elle juge infailliblement du sens d'un ouvrage ou d'une proposition, en se préoccupant simplement de la valeur absolue des termes et des signes, et non des restrictions et des réserves que l'auteur peut avoir faites en lui-même. En un mot, elle juge le livre, et non l'écrivain qui l'a composé.

Si l'on recherche en définitive à quelles personnes appartient l'infailibilité de l'Eglise, on pourra discuter si elle est le privilège absolu d'un individu, de l'évêque de Rome en particulier, ou si elle a été donnée au corps enseignant; mais, comme le corps enseignant ne fait qu'un avec son chef, il est clair que c'est le pape qui est l'organe nécessaire de l'infailibilité.

#### § VIII. — *De la véritable Eglise de Jésus-Christ.*

Après avoir étudié la nature et les caractères essentiels, la constitution et les propriétés de l'Eglise de Jésus-Christ, d'après les monuments de la foi chrétienne, l'Ecriture sainte et la tradition, si nous venons à entrer dans le domaine des faits, un grand embarras nous arrête, car nous trouvons plusieurs sociétés chrétiennes, qui ont la prétention d'être la véritable Eglise de Jésus-Christ. Mais il est une méthode facile à suivre pour distinguer la vraie Eglise entre toutes les autres. Il suffit d'appliquer les notes et les critères que nous avons analysés plus haut, aux différentes sociétés qui se disent chrétiennes, en commençant par la plus considérable de toutes, par l'Eglise catholique.

Or, en étudiant l'histoire de l'Eglise catholique et son état présent, il est évident pour tout bon observateur que cette Eglise est une, et qu'elle a rejeté de son sein tous les sectaires et tous les dissidents; qu'elle est sainte, dans un grand nombre de ses membres, et qu'elle conduit tous ses fidèles dans les voies de la sainteté; qu'elle est universelle, car elle exerce seule un vrai prosélytisme, et de fait, elle a des adhérents dans le monde entier, de sorte que, numériquement parlant,

elle l'emporte sur toutes les autres sociétés qui se disent chrétiennes. Par sa perpétuité, enfin, elle remonte jusqu'aux apôtres, et par eux jusqu'à Jésus-Christ.

Mais aucune des sectes ou sociétés religieuses, passées ou présentes, ne nous présente ces caractères. Elles manquent toutes, soit d'unité, soit de sainteté, soit d'universalité, et surtout elles ne sont point apostoliques, car elles sont sorties du milieu de l'Eglise catholique et ne lui appartenaient pas (*I Joan.*, II, 18). Cette observation s'applique surtout aux sectes protestantes, qui sont dépourvues d'unité, d'universalité et d'antiquité, caractères qui distinguent une œuvre divine.

Mais si nous faisons une critique des diverses sociétés religieuses qui existent aujourd'hui, en nous plaçant au seul point de vue de la constitution et de l'organisation extérieure, nous serons amenés successivement à rejeter les églises schismatiques et les diverses confessions protestantes en particulier.

D'abord, l'église grecque de Constantinople n'est pas autre chose qu'une église nationale, renfermée dans d'étroites limites, et par conséquent fort différente de l'Eglise de Jésus-Christ, qui doit s'étendre à tous les peuples du monde. Quant à l'église russe, elle n'est visiblement qu'un rouage politique. La suppression du patriarche de Moscou, par Pierre-le-Grand, qui a établi le saint synode, ne laisse plus subsister vestige d'un pouvoir spirituel émanant de Jésus-Christ et des apôtres. L'église du royaume de Grèce, sortie de la révolution de 1820, est établie sur le même pied que l'église russe, c'est-à-dire qu'elle n'a pas la moindre indépendance, et qu'elle porte le joug du pouvoir politique.

Si nous nous tournons vers les églises protestantes, nous trouvons d'abord l'église anglicane, établie par l'acte d'uniformité de la reine Elisabeth. Elle a conservé l'épiscopat et une certaine pompe dans les cérémonies du culte. Elle a pour chef suprême le souverain, qui nomme aux sièges épiscopaux, veille au maintien des 135 articles du symbole, et juge sans appel les controverses religieuses. Les efforts du pouvoir n'ont point empêché la formation d'une multitude de sectes *non-conformistes*, qui vivent, sous le bénéfice d'une large tolérance, à côté de la *haute-église*. Il n'y a évidemment aucun lien entre l'établissement de l'église anglicane, et l'Eglise aposto-



lique, universelle; de là, les ordinations des évêques n'ont aucun caractère sacramentel.

L'église évangélique ou luthérienne, que nous trouvons en Allemagne et en Suède, n'a point, comme l'église anglicane, conservé la hiérarchie. En définissant l'Eglise : L'assemblée des saints, Luther confondait l'église visible avec l'église invisible. Il se mettait ainsi en mesure de nier l'autorité du souverain Pontife et du concile, et d'accorder à chaque individu le libre examen de sa foi. Cependant, il adopta bientôt des principes plus conservateurs, et l'article XIV de la confession d'Augsbourg défend à tout protestant d'enseigner publiquement la religion, s'il n'est légitimement appelé à cette fonction. On revint ainsi, de l'idée d'une église absolument libre, à un clergé, à des surintendants, ἐπίσκοποι, dont les juridictions et les pouvoirs sont entièrement subordonnés aux divisions territoriales des divers Etats protestants. Les princes, petits et grands, les diplomates, les hommes politiques, et jusqu'aux simples bureaucrates, s'étant réservé le droit de réformer en matière religieuse, il est clair qu'il y a dans la constitution de ces églises un principe subversif de tout symbole de foi et de tout pouvoir spirituel.

Enfin, si nous examinons les constitutions des diverses églises réformées répandues en France, en Suisse, en Allemagne et en Hollande, nous ne trouverons rien de plus satisfaisant que ce que nous venons de voir. Calvin s'écarte quelque peu de Luther dans sa doctrine sur l'Eglise. Il avait vu les pasteurs luthériens abreuvés d'outrages, les peuples s'emportant à tous les excès, l'autorité et la discipline renversées, et l'ordre moral ébranlé jusque dans ses fondements. Voilà pourquoi il voulut rattacher les fidèles par des liens plus étroits, et faire une part moins large au libre examen. Le respect pour le ministère, la soumission à l'autorité enseignante lui semblèrent la marque certaine de la véritable Eglise. En conséquence, le réformateur de Genève maintient l'ordination, et il ne serait pas éloigné de la placer au nombre des sacrements. Il repousse énergiquement l'idée d'un sacerdoce universel, que Luther avait primitivement proclamée. Il veut donc que l'on établisse des *anciens*, des *pasteurs* et des *auxiliaires*, et que le pouvoir spirituel soit indépendant du pouvoir temporel; mais il ne prétend établir la divinité des saintes Ecritures que sur le témoignage intérieur, et il rend

ainsi au libre examen tout ce qu'il s'était efforcé de lui arracher par sa constitution de l'église. Cependant, nous ne trouvons point dans le système de Calvin la notion d'une Eglise universelle, et encore moins l'idée d'une mission apostolique et divine, en vertu de laquelle les ministres de Dieu s'acquittent avec autorité de leurs sublimes fonctions, car toutes les décisions des synodes et des consistoires sont soumises à l'approbation du gouvernement civil.

Ces différentes églises sont évidemment défectueuses, et ne sauraient représenter la vraie Eglise de Jésus-Christ. Il faut donc s'attacher par une affection toute filiale à l'Eglise catholique; à cette Eglise qui a une majesté et une droiture que les hérésies ne peuvent ni obscurcir, ni diminuer; à cette Eglise qui remonte par une tradition non interrompue jusqu'à saint Pierre, établi par Jésus-Christ prince des apôtres; qui, seule, entre toutes les sociétés religieuses, a conservé le nom de catholique, et qui sera toujours subsistante jusqu'à la consommation des siècles. N'est-ce pas assez pour nous convaincre de sa divine institution qu'on ne puisse la combattre sans montrer par de prodigieux égarements qu'on a le sens renversé, et qu'on ne se défend plus que par sa présomption et son ignorance? (BOSSUET.)

Telle est la méthode suivie par de Drey dans l'apologétique du christianisme. Introduite par les théologiens anglais à la fin du siècle dernier, et retenue par un bon nombre de modernes, elle n'est pas encore, que nous sachions, définitivement consacrée dans la pratique de l'Eglise. S'il nous était permis d'en faire la critique, nous dirions qu'elle a l'inconvénient de présenter l'analyse d'idées abstraites, avant l'étude de faits immédiats d'une évidence irrésistible; qu'elle commet à la fortune douteuse d'une discussion purement rationnelle, l'interprétation des textes sacrés et des faits religieux de l'humanité avant Jésus-Christ. L'action vitale et bienfaisante de l'Eglise, son influence et sa portée, sa valeur démonstrative comme fait immédiat, intimement lié à l'ordre surnaturel et à la divinité de Jésus-Christ, tel est, ce nous semble, le point de départ d'une bonne apologie. Si l'Eglise, comme l'a dit Bossuet, est un *miracle perpétuel*, il faut qu'elle présente perpétuellement à l'observation des hommes un fait surnaturel, preuve invin-



cible, que tous les raisonnements, toutes les discussions historiques et philologiques ne parviendront jamais à renverser. Le rationalisme n'a que trop bien réussi à séparer le christianisme de l'Eglise, afin de le faire entrer dans sa théorie du progrès indéfini, et d'exclure la question de l'Eglise et de ses institutions, qui lui semblent aller à l'encontre du mouvement des idées. Or, selon la méthode que nous proposons, cette séparation est impossible, le débat engagé sur le terrain du catholicisme ne permet pas à la spéculation de reconnaître un vrai christianisme en dehors de l'Eglise, et par conséquent, la marche de l'apologétique, la plus appropriée au temps présent, nous paraît être une démonstration *catholique* de la vérité du christianisme.

## CHAPITRE V.

## DE LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE.

Si l'on considère les dogmes chrétiens comme un enchaînement de vérités révélées, rigoureusement et logiquement déduites les unes des autres, on arrive à déterminer l'objet d'une science théologique spéciale, appelée *dogmatique*, qui comprend d'abord une classification des dogmes, puis une exposition des preuves théologiques et rationnelles sur lesquelles ils peuvent être appuyés.

La classification des dogmes n'est point arbitraire, mais elle se trouve toute faite dans le symbole de la foi (1). Il est à remarquer que la formule proposée à la croyance des plus simples fidèles satisfait à toutes les exigences scientifiques; elle distribue toutes les vérités dogmatiques dans les trois grandes opérations *ad extra*, la création, la rédemption et la sanctification, attribuées aux trois personnes divines, sans omettre au préalable de rappeler tout ce que la révélation et la raison nous apprennent sur la nature de Dieu, et sur le mystère ineffable de la sainte Trinité.

La méthode d'exposition des vérités dogmatiques est tantôt analytique, tantôt synthétique, tantôt l'une et l'autre à la fois. Lorsque l'esprit scientifique commence par l'étude des faits et des témoignages, les classe d'après leurs caractères, les généralise, et s'élève à la conception d'une vérité générale, qui est la synthèse exacte, l'expression correcte des éléments analysés, la marche est analytique. Cette méthode convient surtout aux dogmes *matériels*, c'est-à-dire à ces vérités qui, bien que fondées clairement sur la parole de Dieu, n'ont point encore été formulées d'une manière définitive par l'autorité de l'Eglise : telle est, par exemple, la doctrine concernant les

(1) CAT. ROM., *part. 1, cap. 1, quest. 4*. In tres potissimum partes distributum argumentum videtur, ut in una divinæ naturæ prima persona et mirum creationis opus describatur; in altera, secunda persona et Redemptionis mysterium; in tertia, tertia item persona, caput et fons sanctitatis nostræ, variis et aptissimis sententiis concludatur.



anges. Au contraire, quand on part d'une vérité dogmatique déjà définie par l'Eglise, et que l'on en déduit, par voie de conséquence logique, d'autres vérités particulières, qui ont aussi leurs fondements et leurs preuves dans les monuments de la révélation, on procède synthétiquement et par le raisonnement déductif. Cette méthode convient davantage à l'exposition des dogmes *formels* et aux articles de foi. Les dogmes formels sont ceux qu'une agression hérétique a essayé d'ébranler, et que l'Eglise a solennellement définis : tels sont les dogmes du péché originel, de la justification, des sacrements, etc. Quelquefois, il faut réunir les deux procédés, et montrer l'accord parfait des faits et des raisonnements sur un même point de doctrine.

Mais l'exposition des dogmes ne saurait se contenter de passer en revue les éléments révélés sur lesquels ils sont appuyés, elle met en une pleine lumière les preuves rationnelles, les arguments de convenance, les relations qui existent entre les lois de l'ordre surnaturel et celles de l'ordre naturel; elle vise, en un mot, à donner l'intelligence des choses de la foi. Cette méthode est suffisamment autorisée par l'exemple des saints Pères, et elle a toujours été provoquée et encouragée par l'Eglise (1). Elle a pour résultat une connaissance des vérités révélées bien supérieure à la foi simple et spontanée, bien qu'elle soit inférieure à la claire vision. Sans supprimer ni diminuer le mérite de la foi, elle éclaire l'intelligence, attache plus fortement l'esprit à la vérité divine, et met aux mains des fidèles des armes pour la défendre.

La théologie dogmatique est gouvernée par certains principes régulateurs qui découlent de la nature de son objet, et des limites de l'esprit humain. En voici quelques-uns : 1° toute recherche scientifique sur les dogmes doit partir de la formule proposée par l'Eglise; 2° aucune spéculation, légitimement conduite, ne peut abandonner, comme le dit saint Augustin, le sentier de la foi; 3° tout travail de l'esprit humain sur les vérités révélées ne saurait avoir pour but de déposer la foi ou d'en démontrer la fausseté. Une pareille tentative implique le doute ou la négation de l'objet même de la

(1) AUG., *ep. CXX ad Consent.* Absit ut ideo credamus, ne rationem accipiamus aut queramus. — Cf. ANSELM., *Cur Deus homo*, cap. 1; negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus intelligere.

science. La critique du théologien philosophe, aussi hardie qu'elle soit, doit se proposer un but noble et élevé, l'accord de la raison avec la foi, l'affermissement du lien intime et solide qui doit rattacher l'esprit humain à l'auteur de toute vérité soit naturelle, soit révélée. Toute autre critique conduit au scepticisme et à la négation de la foi; 4° il n'est pas moins évident que le théologien philosophe ne saurait considérer comme sérieuse une théorie scientifique quelconque, qui serait en contradiction formelle avec une vérité révélée. L'auteur de la raison, dit Leibnitz, ne saurait contredire l'auteur de la foi; 5° enfin, le meilleur moyen de se préserver de toute témérité, dans cette délicate matière, est de se rattacher étroitement à la tradition, de ne point viser à replacer la science sur de nouvelles bases, à la reconstituer sur un plan tout-à-fait nouveau; il faut, au contraire, reprendre toute question au point où le passé théologique l'a laissée, et combiner harmonieusement, dans le travail que l'on poursuit, les éléments anciens avec ceux que fournit la spéculation moderne.

Donnons maintenant un aperçu rapide des matières renfermées dans la Dogmatique, en nous préoccupant surtout de faire ressortir le lien qui en unit les diverses parties.

### LA SUITE DES DOGMES CHRÉTIENS.

Les dogmes chrétiens sont des vérités sur la nature divine ou sur les créatures de Dieu, ou sur les relations qui unissent les créatures à Dieu. Mais, comme les créatures ne sont que des manifestations visibles des perfections invisibles du Créateur, il est clair qu'en définitive, toutes les vérités dogmatiques ont Dieu pour centre unique. Or, ainsi que nous l'avons dit plus haut, Dieu n'est connu que par le Christ, c'est par lui que nous sont révélées les incompréhensibles profondeurs de l'Etre divin, c'est par lui aussi que nous arrivons à une vraie connaissance de nous-mêmes, et de nos vraies relations avec les choses extérieures et avec Dieu. D'un autre côté, la vérité révélée par Jésus-Christ ne nous est connue que par l'Eglise; c'est donc la doctrine de l'Eglise que l'on doit suivre en cette sublime matière, et avoir soin de ne point s'écarter de l'ordre qu'elle établit entre les vérités.



§ I. — *De Dieu et de ses attributs.*

Dieu existe, et la raison peut démontrer cette vérité. La révélation nous apprend que nous sommes faits à l'image de Dieu. Il n'y a qu'un seul Dieu, et le polythéisme est aussi erroné que l'athéisme. Ce serait peu de savoir que Dieu existe, si l'on ne pouvait connaître ses infinies perfections. Il faut donc étudier les attributs divins. Il y en a deux classes, les uns écartent de fausses conceptions sur la nature de Dieu, les autres sont des perfections positives, des attributs intellectuels et moraux, nécessairement renfermés dans l'idée de Dieu. C'est en se plaçant à ce point de vue qu'il faut étudier les différents noms que la raison et la révélation donnent à Dieu. Or, Dieu est l'Etre absolu, et il se manifeste surtout comme absolue Puissance, comme souveraine Intelligence, et comme Amour infini. Comme Etre absolu, il est un, simple, immuable, éternel, immense. Comme Puissance absolue, Dieu est la Cause première, l'Etre nécessaire, l'Etre premier et suprême, la Force absolue et le Moteur premier; il y a en lui volonté, liberté, indépendance absolue. Comme Intelligence absolue, Dieu est la souveraine Vérité objectivement et subjectivement. Il a la toute-science, c'est-à-dire la connaissance spéculative et pratique de toutes les choses possibles, nécessaires, libres, passées, présentes et futures. Il y a en lui une souveraine sagesse et une véracité absolue. Comme principe de l'amour et de la vie absolue, Dieu est immortel, se suffisant à lui-même, parfaitement heureux, souverainement bon, *naturaliter bonus*, souverainement bienfaiteur, *moraliter bonus*, ami de la nature humaine, *relativè bonus* (Tit., III, 4), infiniment saint, juste, fidèle, doux et miséricordieux.

§ II. — *De la sainte Trinité.*

Mais en confessant l'unité de la nature divine, l'Eglise proclame la trinité des personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Ces trois personnes subsistent dans une seule et indivisible nature. Elles ne sont point trois dieux, mais un seul Dieu, elles sont coéternelles, consubstantielles; elles ont chacune toutes les propriétés de la nature divine. Cependant, elles sont distinctes de l'essence divine, tout en y participant,

et distinctes entre elles. Cette distinction des personnes n'est point extérieure, mais intérieure, point simplement formelle, mais réelle, bien qu'on ne puisse pas l'appeler une différence substantielle. Ainsi, dans l'unité de la substance divine, il faut affirmer la trinité des personnes, et dans la trinité des personnes, il faut affirmer une même nature et une même divinité.

On doit joindre à l'étude du mystère de la sainte Trinité les raisons philosophiques qui sont propres à persuader l'esprit ; elles se tirent des diverses analogies que nous trouvons, soit dans l'ordre métaphysique, soit dans l'ordre des réalités, et qui montrent l'extrême convenance de ce mystère, soit avec les lois de la raison, soit avec les conditions fondamentales des êtres créés.

### § III. — *De la création du monde.*

Après avoir étudié la nature divine en elle-même, il faut la considérer dans ses opérations extérieures. Ces opérations, qui sont entièrement libres, et qui manifestent d'une manière plus excellente un grand nombre d'attributs divins, se ramènent toutes à un dogme central, l'incarnation du Verbe. Quelle que soit l'opinion qui prévale au sujet des causes de l'incarnation ; que l'on admette qu'elle est fondée sur un décret de miséricorde subordonné à la chute de l'homme, ce qui est l'opinion de saint Augustin et de saint Thomas ; ou qu'elle eût eu lieu, quand même le péché n'aurait pas été commis, il est certain que toutes les œuvres extérieures de Dieu sont récapitulées en Jésus-Christ, et que toutes les vérités dogmatiques se rapportent à l'incarnation préparée, à l'incarnation accomplie, et aux conséquences de ce mystère, tant pour l'humanité que pour le reste de l'univers.

La création du monde peut très-bien être considérée comme une préparation à l'incarnation. Dieu créa le monde par un acte libre et pour sa gloire ; ce but n'exclut point la félicité des créatures appelées à l'existence. Le monde n'est point de la substance de Dieu, mais il est tiré du néant, conduit et gouverné par la divine Providence. Le monde créé est, relativement aux fins que Dieu s'est proposées, le meilleur possible. Il y a une *première* création, c'est-à-dire un acte initial par lequel toutes choses ont été tirées du néant, et une création



*seconde*, qui consiste dans l'ordonnance des choses créées. Cette dernière a duré six *jours*.

Le monde est composé de trois espèces d'êtres, de purs esprits, d'êtres matériels et d'une créature intermédiaire, l'homme qui montre, dans sa nature, l'étroite union de l'esprit avec la matière.

Les êtres créés sont conservés à l'existence par la divine Providence, dont l'action est une création continue en un certain sens. Le gouvernement de la Providence n'entrave point la liberté des créatures raisonnables. L'action providentielle maintient les lois de la nature, conserve les genres et les espèces, conduit les êtres à leur fin, et, par conséquent, les prédestine. Cette prédestination établit des degrés dans les êtres, et si Dieu peut sauver des créatures sans mérites de leur part, parce qu'il est bon, il ne peut les condamner sans démérites, parce qu'il est juste. L'opinion des thomistes sur la prédestination fait surtout ressortir la dépendance des créatures, tandis que l'opinion des molinistes exalte la liberté humaine dans son concours avec la grâce divine.

#### § IV. — *Des anges et de l'homme.*

Dieu communique une vie supérieure et excellente par le don gratuit de sa grâce, qu'il fait aux anges et aux hommes. Les anges ne sont point tous demeurés fidèles, et il y a de mauvais esprits. L'homme, placé dans un état de sainteté et de justice surnaturelles est tombé après une tentation, de sorte qu'une rédemption était nécessaire pour le relever. Par son péché, l'homme a perdu la sainteté, la grâce et la justice originelles, il a été condamné aux misères de cette vie et à la mort. Les rapports entre l'homme et Dieu ont pris, depuis la faute primitive, un autre caractère, le caractère d'une expiation. Tous les hommes naissent souillés par le péché d'origine, et privés de la grâce sanctifiante. L'existence du péché originel et sa propagation dans le genre humain peuvent seules expliquer la condition présente des descendants d'Adam. On a imaginé plusieurs théories pour expliquer la propagation du péché originel, aucune n'est pleinement satisfaisante. C'est dans une étude sérieuse des actes de la justification qu'il faut chercher une solution. Par suite du péché originel, il n'y a point dans l'homme une perversité radicale, et tous sont

susceptibles d'être rachetés et régénérés. On ne peut assez admirer la conduite de Dieu, par rapport à la race humaine après le péché. Il laisse une partie de l'humanité marcher librement dans ses voies, et le règne du péché s'établit dans le monde. C'est le paganisme. La corruption de ces temps est profonde, et cependant la lumière des vérités religieuses et morales ne cesse pas de luire dans les ténèbres. Les Juifs sont placés sous une discipline toute spéciale, et préparent l'avènement de la rédemption. Le culte mosaïque avait un caractère prophétique et transitoire. Cependant, l'état moral et religieux des Juifs et des païens rendait nécessaire, à un moment donné, la venue du Messie, qui avait été promis dès le commencement du monde.

En la plénitude des temps, le Rédempteur promis naît d'une vierge à Bethléem, dans la tribu de Juda, sous le règne de l'empereur Auguste. Il faut étudier en particulier sa personne, son œuvre, et le mode selon lequel il opère le salut des âmes.

#### § V. — *De la personne du Rédempteur.*

Le Rédempteur est vrai Dieu et vrai homme. Des preuves nombreuses et invincibles établissent la divinité de Jésus-Christ. Ses affirmations sur lui-même, ses miracles, les prophéties qui le concernent, sa vie, sa mort, sa résurrection, son ascension, toutes ces choses démontrent que Jésus-Christ est véritablement Dieu. De la nécessité de l'incarnation, il suit que l'humanité ne pouvait se racheter elle-même, et que ses mérites, quels qu'ils eussent pu être dans l'avenir, étaient insuffisants pour la faire rentrer en grâce avec Dieu. Jésus-Christ, vrai Fils de Dieu, est encore vrai fils de l'homme. Son humanité n'est pas moins réelle que sa divinité. Il a une âme raisonnable, libre, immortelle; il est *passible*, c'est-à-dire exposé aux souffrances, mais il est exempt de tout péché, de toute concupiscence qui vient du péché, il est l'idéal de la perfection morale. Cette vérité n'est pas moins importante que la précédente, car elle rend possible la médiation de Jésus-Christ.

En Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine sont *hypostatiquement* unies. Il n'y a en lui qu'une seule personne, bien qu'il y ait deux natures; une seule conscience, un seul et même moi, dans lequel le Christ se connaît à la fois comme



Dieu et comme homme, et affirme avec la même vérité qu'il est Dieu et qu'il est homme. Toutefois, dans cette unité de la personne du Christ, il faut reconnaître la distinction et la différence des deux natures; d'une part, tous les attributs et toutes les perfections de la nature divine; de l'autre, toutes les facultés et toutes les opérations de la nature humaine. Il suit de là que la vierge Marie est mère de Dieu, et qu'ainsi, il convenait parfaitement qu'elle fût, comme elle l'est en effet, conçue immaculée, c'est-à-dire exempte du péché originel. Une autre conséquence de l'union hypostatique, c'est que la rédemption du genre humain a une valeur absolue, et que, par conséquent, elle élève l'humanité bien au-dessus de ce à quoi elle pourrait prétendre, en vertu des lois de sa nature.

## § VI. — *De l'œuvre du Rédempteur.*

L'œuvre du Rédempteur n'est pas autre chose que la manifestation des trois grands caractères du Messie. Le Messie devait être le Prophète, le Roi et le Prêtre par excellence. Jésus-Christ est le Docteur des hommes, et sa doctrine, considérée sous le rapport des preuves qui l'établissent, des vérités qu'elle contient, des actes qu'elle impose, satisfait à toutes les exigences possibles. Elle est lumière pour l'esprit, remède pour le cœur, force pour la volonté. Comme souverain Prêtre, Jésus-Christ réconcilie les hommes avec Dieu. Il est le seul et unique médiateur, offre le vrai et réel sacrifice, expie les péchés du monde, et donne à Dieu une satisfaction surabondante. De là, il suit que nous avons en Jésus-Christ un fonds inépuisable de biens spirituels et de mérites, tant pour nous que pour les autres, auxquels il nous est donné de participer.

Cette théorie de la rédemption a d'abord été dénaturée par les sectes manichéennes et gnostiques, qui ont nié la vérité du corps de Jésus-Christ, sous le prétexte que la matière est un principe mauvais. Les pélagiens et les rationalistes ont nié la nature du péché, et par suite la nécessité d'un rédempteur qui fût Dieu. Enfin, d'après les conceptions panthéistes qui ont la prétention d'être chrétiennes, le Christ est venu réconcilier l'homme avec Dieu, c'est-à-dire apprendre à l'homme qu'il est identique à Dieu, mais que, dans la condition présente où règne la limite et le péché, l'absolu qui n'existe que dans et par les individus, arrive à avoir conscience

de lui-même, et nie, par le Christ, la limite et le péché, qui sont des obstacles à l'identité du fini avec l'infini.

Enfin le Christ est Roi, et sa royauté est absolue dans les cieux, sur la terre et au-dessous. Il est le maître absolu de toute la nature, il est le prince de la paix, l'auteur de notre résurrection future, le juge souverain des vivants et des morts. L'humanité lui est entièrement soumise, il lui a donné des lois dans le code de la nouvelle alliance, et il intercède constamment pour elle en sa qualité de suprême médiateur.

### § VII. — *Des fruits de la Rédemption.*

Les fruits de la rédemption, ainsi que nous l'avons dit, sont les bienfaits que Dieu nous dispense en vue des mérites de Jésus-Christ. Ces dons et secours surnaturels, accordés à la nature raisonnable seule, et par le bon vouloir de Dieu, se nomment *grâces*. Il y en a de plusieurs espèces, il importe de distinguer surtout entre la grâce habituelle et la grâce actuelle, entre la grâce sanctifiante, les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit, entre la grâce efficace et la grâce suffisante. La grâce nous est absolument nécessaire dans la condition présente pour accomplir toutes les prescriptions de la loi, soit naturelle, soit positive. Elle nous prévient, et c'est par elle que nous sommes *justifiés*, c'est-à-dire, rendus justes et saints de pécheurs que nous étions. La grâce est donnée à tous, mais non point d'une manière égale. Elle s'applique à toutes les puissances de l'âme; elle éclaire l'entendement, purifie le cœur et les affections, soutient la volonté et fonde en nous de vrais mérites.

Il y a eu de longs débats sur les rapports de la grâce divine avec le libre arbitre. En principe, il faut affirmer des vérités démontrées, quelle que difficulté que l'on éprouve à les concilier entre elles. Les pélagiens et les sémi-pélagiens ont en général confondu la grâce avec la nature; les thomistes, et, plus tard, les jansénistes, ont exagéré l'efficacité de la grâce et atténué le libre arbitre; les scotistes et les molinistes ont fait ressortir la valeur des déterminations de la volonté, jusqu'à subordonner entièrement les décrets divins aux résolutions de l'homme. La vérité n'est point dans ces extrémités.

L'incarnation du Verbe étant devenue, par suite du péché, l'œuvre de la rédemption, il fallait, après la rédemption of-



ferte par Jésus-Christ, un ensemble d'institutions solides et durables, qui fussent parfaitement appropriées à l'application des mérites de Jésus-Christ à tout le genre humain. Ici se présentent l'institution de l'Eglise, l'action de l'Eglise dans l'humanité, et enfin la consommation de toutes choses à la fin des temps.

### § VIII. — *De l'institution de l'Eglise.*

Dieu avait pourvu, dès l'origine, au maintien et à la conservation de la vérité révélée parmi les hommes. Mais, depuis la révélation faite par Jésus-Christ en personne, une institution spéciale était nécessaire. Jésus-Christ a donc établi son Eglise. L'Eglise n'est pas autre chose que le Christ continué et étendu à toute l'humanité. Comme Dieu, le Christ envoie le Saint-Esprit à son Eglise. Cet Esprit descend sur les apôtres au jour de la Pentecôte, et manifeste constamment sa présence dans l'Eglise. Il conserve et développe la vérité révélée, répand la grâce dans le cœur des fidèles, et anime le corps entier de l'Eglise. Comme homme, Jésus-Christ est représenté par l'apostolat. C'est un fait incontestable que, dans l'Eglise de Jésus-Christ, certains hommes sont spécialement choisis pour être ses organes et ses représentants. Cette institution de Jésus-Christ s'étend à tous les temps. Nous voyons, dans la primitive Eglise, la primauté sur les autres apôtres donnée à saint Pierre. Les apôtres s'adjoignent des Anciens ou Prêtres, et des Ministres ou *Diacres*. Dans l'âge qui a suivi, l'histoire nous présente un développement complet de la hiérarchie. L'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, est le vicaire de Jésus-Christ, les évêques succèdent aux apôtres, les prêtres et les ministres inférieurs travaillent avec eux dans le ministère des âmes, et composent le corps du clergé, ou l'Eglise enseignante. Enfin, comme Dieu-Homme, Jésus-Christ est représenté dans l'Eglise par l'union intime et la fusion perpétuelle des deux agents dont nous venons de parler, le Saint-Esprit d'une part, et les organes de Jésus-Christ de l'autre. De cette fusion résulte l'unité de doctrine, l'unité de sacerdoce et de ministère, et l'unité de gouvernement. Ces différents attributs caractérisent l'Eglise de Jésus-Christ, et la font reconnaître entre toutes les autres sociétés religieuses. Elle est une, sainte, universelle, apostolique. Elle n'est point, par conséquent, une

institution abandonnée au bon plaisir ou au libre choix des hommes, elle est une société dans laquelle il faut nécessairement entrer pour avoir la justification et le salut.

### § IX. — *De l'action de l'Eglise dans l'humanité.*

Mais si nous considérons l'action de l'Eglise parmi les hommes, nous verrons qu'elle se renferme tout entière dans le ministère prophétique, sacerdotal et royal de son fondateur. A l'exemple de Jésus-Christ, l'Eglise enseigne, et son enseignement est infaillible. Elle ne saurait se tromper ni errer en aucune façon, quand elle décide des questions de foi, de mœurs ou de discipline générale. Elle puise ses décisions aux sources de l'Ecriture sainte et de la tradition, et est assistée par le Saint-Esprit. Toutefois, cette infaillibilité n'est point un privilège accordé à chaque fidèle ni à chaque évêque, mais au corps des pasteurs uni à son chef. Si l'Eglise a pour mission et pour privilège de dispenser aux fidèles la vérité sans aucun mélange d'erreur, il s'ensuit que les fidèles ont le devoir d'écouter l'Eglise et de lui obéir.

A l'exemple de Jésus-Christ, l'Eglise exerce aussi le ministère sacerdotal, elle est établie pour la dispensation des choses saintes. On en distingue surtout de trois espèces, qui constituent le fond et la substance du culte chrétien. Il y a d'abord dans l'Eglise un sacrifice vrai et réel, parce qu'il est la représentation, sous une forme mystique, du sacrifice du calvaire. Il y a en outre sept sacrements, signes efficaces de la grâce, et institués par Jésus-Christ pour tous les besoins de la vie spirituelle. Enfin, il y a des actes religieux réglés par les liturgies, offices, prières publiques, bénédictions, dont l'efficacité dépend de la sainteté du ministre et des dispositions de ceux qui les accomplissent.

Dans son humilité profonde, Jésus-Christ n'en était pas moins le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs. L'Eglise doit donc aussi représenter la royauté de Jésus-Christ. Elle existe comme une société indépendante du pouvoir temporel, et elle a le droit imprescriptible d'accomplir librement sa mission. Elle est absolument souveraine en toutes les choses qui sont du domaine de la vie spirituelle. Evidemment elle ne saurait renverser ce que Dieu lui-même a institué; car servir Dieu, c'est régner; mais elle interprète et applique la loi



divine, prononce en quel cas on est lié, absout et remet les péchés, fait des lois disciplinaires, administre et juge, même dans le for extérieur.

Telle est l'action vitale et organique de l'Eglise pendant toute la durée de l'humanité, et jusqu'à la consommation des siècles. Il faut voir en dernier lieu comment cette fin de toutes choses est préparée dans le temps avant qu'elle s'accomplisse dans l'éternité.

### § X. — *De la fin de l'homme dans le temps.*

La vie humaine, dirigée selon les prescriptions de l'Eglise, nourrie dans la vérité, confirmée par la grâce, transformée par les sacrements, représente la vie parfaite, la bonne vie. Au contraire, le mépris de l'Eglise et de la vérité qu'elle enseigne, l'abus des grâces de Dieu, la profanation des sacrements caractérisent la vie mauvaise, la vie du péché. Chacune de ces deux vies prend fin pour l'individu, dans le temps, pour l'humanité, à la fin des temps.

La fin de l'individu dans le temps est marquée par la mort, c'est-à-dire par la séparation temporaire de l'âme d'avec le corps. Toute la descendance d'Adam est soumise à la nécessité de mourir, et avec la mort cesse la possibilité de mériter ou de démériter. Après la mort, le jugement de Dieu fixe les destinées de l'âme immortelle, et immédiatement les justes reçoivent dans le ciel la suprême béatitude, tandis que les méchants subissent la damnation dans l'enfer. Enfin, ceux d'entre les justes qui n'étaient pas entièrement purifiés, achèvent de satisfaire à la justice divine dans un état intermédiaire appelé *purgatoire*.

### § XI. — *De la communion des saints.*

Il faut remarquer qu'il existe une communion des saints, c'est-à-dire une relation spirituelle, une solidarité pleine de dévouement entre les fidèles qui sont sur la terre, les saints du ciel et les âmes du purgatoire. Les saints intercèdent pour leurs frères auprès de Dieu, et par conséquent, il est bon et utile d'honorer les saints et de vénérer leurs reliques. Quant à nous, nous pouvons soulager ceux qui souffrent en purgatoire par nos prières, par nos bonnes œuvres, et surtout par l'oblation du saint sacrifice de la messe.

§ XII. — *De la consommation de toutes choses dans l'éternité.*

Mais l'humanité qui aspire au souverain Bien, et qui ne peut ici-bas le posséder pleinement, aura une fin comme l'individu. Il y aura donc une fin du monde et une consommation des siècles. Ce moment terrible, qui est connu de Dieu seul, aura pourtant des signes précurseurs. Le monde visible ne sera pas réduit au néant, car Dieu n'a pas créé pour anéantir, mais il sera restauré dans une forme parfaite et durable.

Dans l'intervalle de la première et de la dernière catastrophe, aura lieu la résurrection des morts, c'est-à-dire la restauration des corps des hommes dans leur union avec l'âme immortelle. Tous les hommes ressusciteront sur l'ordre du Christ et par l'opération du Saint-Esprit. Les corps des ressuscités seront identiquement les mêmes que les corps actuels, quant à la substance, mais ils seront de forme différente et dans un état proportionné aux mérites de chacun.

Enfin, au moment fixé par le Père, à l'appel du Fils et par l'opération toute-puissante du Saint-Esprit, tous les hommes seront appelés au jugement de Dieu. Ce jugement dernier est le complément du plan providentiel, et l'achèvement des desseins de Dieu sur l'humanité. Il sera rendu par l'Homme-Dieu en la compagnie de ses élus. La rétribution assignée par le souverain juge aux mérites et aux démérites des hommes sera éternelle, et Dieu régnant avec ses élus sera à jamais tout en tous.

Telle est, d'après le docteur Dieringer, la classification la plus méthodique des dogmes chrétiens. Mais il est superflu d'ajouter que là ne se borne pas le travail de la dogmatique. Elle a d'abord pour objet de donner une énumération complète et un enchaînement bien ordonné des vérités dogmatiques; puis, sans se rendre solidaire d'aucun système philosophique, elle doit, autant que possible, conduire l'esprit à une plus complète intelligence des dogmes, en conservant scrupuleusement la plénitude, l'intégrité et la majesté de la foi (1). On

(1) VINCENT. LIRIN., *Commonit.*, cap. 28. Accipiant licet dogmata evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem.



voit par là ce qu'il est nécessaire de modifier, dans la méthode suivie pendant les seizième et dix-septième siècles. La théologie dogmatique n'est ni une controverse, ni une histoire des dogmes, ni un ensemble de thèses ou de *positions* qu'il importe simplement d'appuyer sur les textes des saintes Ecritures et sur les témoignages de la tradition. Une bonne exposition des dogmes demande, au temps présent, des connaissances philosophiques sérieuses et profondes. Le théologien doit prendre pour modèles de ses recherches sur les dogmes les travaux des grands docteurs de l'Eglise, tels que saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas, et se bien persuader que les études psychologiques présentent des résultats d'une valeur incontestable pour la théologie. N'est-il pas vrai, ainsi que l'a dit Bossuet, que la connaissance de nous-mêmes doit nous élever à la connaissance de Dieu, et que, d'un autre côté, les mystères de Dieu ont de frappantes analogies et d'admirables convenances avec les lois de la nature humaine? C'est donc en suivant cette voie, ainsi que l'ont fait de grands théologiens parmi les modernes, que l'on fera accomplir à la méthode de la théologie dogmatique les progrès dont elle est susceptible à l'époque présente.

---

---

CHAPITRE VI.

## DE LA THÉOLOGIE MORALE EN PARTICULIER.

Nous avons vu les diverses transformations par lesquelles avait successivement passé la théologie morale, depuis l'époque des Pères et des scolastiques jusqu'au temps présent. Nous devons nous arrêter surtout à trois principales méthodes qui ont été suivies dans l'exposition de la morale chrétienne, afin de faire voir que, de leur étroite union et de la combinaison harmonieuse de leurs procédés, résulterait une méthode parfaite et irréprochable : nous voulons parler de la méthode des purs scolastiques, de la méthode des mystiques, et de la méthode des casuistes.

La méthode des scolastiques, se préoccupant surtout de ce qu'il y a d'éternel et d'invariable dans la science morale, a appliqué un raisonnement rigoureux à l'idée de la fin dernière; elle a recherché, avec une analyse subtile, quelle est l'essence du bien, quelle est la nature du mal, quelles sont les conditions de l'acte humain, ses formes diverses, son but et sa fin. Mais à mesure qu'elle poursuivait ses analyses, et qu'elle prolongeait la série de ses raisonnements, elle s'éloignait de plus en plus du terrain solide de la réalité, pour entrer dans le domaine de l'abstraction et de la théorie pure. De là il est arrivé que les traités de morale des purs scolastiques, qui pensaient résoudre toutes les questions de la morale par le raisonnement, se sont trouvés bientôt en désaccord avec les traités des théologiens mystiques, dans lesquels la science expérimentale de l'âme avait fait de notables progrès. Il serait inutile d'insister sur l'insuffisance du raisonnement seul, appliqué à la résolution des problèmes de la morale. Les excès du rationalisme allemand ont dû démontrer aux esprits les plus rebelles que la science morale ne saurait être purement rationnelle et déductive, sans cesser immédiatement d'être appropriée à la nature humaine.

La méthode suivie par les théologiens mystiques avait de grands avantages. Elle entretenait le feu sacré sur l'autel de



la conscience; elle ramenait l'âme tout entière aux phénomènes du sentiment, dans lesquels la vie se manifeste au plus haut degré; elle analysait avec une délicatesse exquise les diverses pulsations de la vie religieuse, en réglait les moindres mouvements, épurait toutes les pensées, tous les désirs, et conduisait un grand nombre d'âmes à la vie parfaite par la voie de l'ascétisme. Mais, en transportant dans la sphère du sentiment les lois éternelles de la conscience, en abandonnant aux fluctuations de l'attrait, à la mobilité du désir les règles immuables de la liberté humaine, n'offrait-elle pas un danger? Une morale établie sur les bases fragiles du sentiment ne pouvait avoir qu'un caractère contingent et relatif, et non un caractère absolu; elle devait hâter et précipiter le mouvement de l'âme vers sa fin dernière, et confondre quelquefois les conseils avec les préceptes, les vertus réservées avec les vertus communes, les pieuses pratiques de l'ascétisme chrétien avec les devoirs de la vie sociale.

Enfin, une troisième méthode a été appliquée à la théologie morale à partir du commencement du moyen-âge; c'est la méthode casuistique. Sans doute, il est nécessaire que tout homme soit casuiste et s'applique à agir avec sagesse et prudence, au milieu des complications si variées de la vie humaine; sans doute, il est bien nécessaire de déterminer le point où s'arrête l'obligation imposée par la loi. Mais il n'y a point de science sans théorie et sans principes absolus. La résolution d'un cas particulier, d'un fait de détail, est plutôt un expédient qu'un résultat scientifique, et bien souvent elle substitue à la loi générale l'opinion d'un docteur. Elle peut également conduire à un relâchement qui corrompt ou à un rigorisme qui désespère; mais elle n'arrive pas facilement à constituer cette morale chrétienne, uniforme et générale, que les théologiens de toutes les écoles doivent considérer comme le terme de leurs efforts.

Ainsi aucune de ces méthodes, prise à part, ne saurait nous donner un bon résultat; il faut donc les combiner sagement et les tempérer l'une par l'autre.

Il y a dans la morale chrétienne des données invariables et absolues. L'idée du bien présente à la raison, la loi morale gravée dans la conscience, la grâce qui agit sur la volonté sans la contraindre, les sacrements qui produisent en nous la vie spirituelle, pour élever le niveau de la vie naturelle jusqu'à

l'ordre surnaturel, tous ces éléments essentiels de la théologie morale demeureront jusqu'à la consommation des siècles. Mais d'un autre côté, les changements continuels dans les mœurs des hommes, les différences des sexes, des tempéraments et des natures, les nouvelles relations sociales, les droits et les devoirs auxquels elles donnent lieu, constituent dans la science une partie essentiellement variable et mobile. On ne saurait faire abstraction de cet élément pas plus que du premier; et pour arriver à concilier sans cesse ce qui est éternel et immuable avec ce qui est purement disciplinaire et soumis au changement, il est nécessaire d'étudier les faits dans leur plus grande généralité, c'est-à-dire dans la vie de l'Eglise catholique, qui est la manifestation éclatante des progrès de la vie morale dans l'humanité.

La méthode de la théologie morale ne sera donc ni purement rationnelle ni purement expérimentale, mais elle devra contenir une analyse rationnelle des principes absolus et une étude consciencieuse des faits. Elle devra se préoccuper de montrer sous toutes les formes et sous tous les aspects possibles cette grande vérité : Jésus-Christ est le parfait modèle de la vie morale; sa vie est, non point le rêve d'une imagination enthousiaste, ni un idéal impossible à atteindre, mais un mouvement normal de l'âme vers sa fin dernière, entièrement conforme à la nature humaine. Il est évident que la méthode ne saurait plus se renfermer dans de froides abstractions, ni abandonner le terrain de la science de l'âme. La morale étant la science de la vie par excellence et de la plus haute vie à laquelle l'homme puisse s'élever, il s'ensuit que la méthode de la morale doit communiquer la vie à toutes les parties de la science, répandre un suc vivifiant sur les questions les plus arides, donner à la science elle-même un aspect attrayant, mettre constamment en rapport avec les progrès de la psychologie, les divisions et les classifications des matières, en un mot, exposer la morale chrétienne dans sa beauté sévère, en des termes intelligibles à tous, et sous cette forme originale, ancienne et nouvelle, qui convient à son objet.

Parmi les diverses méthodes suivies par les théologiens modernes dans l'exposition de la morale chrétienne, nous nous sommes arrêté à *l'Ethique chrétienne* (1) du savant professeur

(1) *Système d'Ethique chrétienne*, par le Dr Ch. WERNER, Ratisbonne, 1850.



Werner, si connu en Allemagne par ses récents travaux sur saint Thomas d'Aquin. L'enchaînement systématique des matières est tellement rigoureux, que l'on pourrait peut-être le trouver excessif et inflexible. L'observation des faits s'unit à des vues générales d'un mérite incontestable; le style même est animé d'une certaine chaleur, et en quelques endroits se colore d'une teinte poétique. Il ne manque à ce beau livre, pour répondre entièrement à nos vues, que d'être orné d'une courte casuistique. Nous ne donnerons ici qu'une réduction de l'ouvrage de Werner.

## MORALE CHRÉTIENNE.

### *Introduction.*

On appelle *mœurs* en général, *mos*, ἥθος, la manière d'agir habituelle d'un être raisonnable. La *Morale* ou *Ethique* a donc pour objet d'étudier l'action dans ses principes, ses conditions, ses formes diverses, son but et sa fin. Cette science repose sur l'idée du bien, qui est la loi suprême de l'action, et qui n'a d'autre objet que Dieu, car Dieu est le souverain Bien. La morale est donc une science théologique. Toutefois la morale chrétienne, qui se propose de déterminer quelle est la forme parfaite des mœurs, d'après l'idéal montré en Jésus-Christ, ne se place pas, comme la morale philosophique, à un point de vue purement rationnel, elle se pénètre des éléments chrétiens, et s'efforce d'expliquer scientifiquement les faits de l'humanité, régénérée par le christianisme et conduite par l'Eglise catholique.

Quant à la forme de la science en question, il faut reconnaître qu'un système de morale contient certains éléments essentiels, invariables, immuables, universels, et certains autres qu'il faut puiser dans l'expérience et dans l'histoire. L'entendement humain faisant un continuel effort pour saisir plus intimement l'objet de la science, et pour en trouver une expression de plus en plus exacte, il est clair qu'il y a un développement et un progrès constant dans la conception d'un système de morale chrétienne.

Ainsi, pour acquérir une pleine connaissance de la matière complète de la morale chrétienne, il faut étudier la suite des développements de cette science, et considérer la vie de l'Eglise,

ou l'histoire du royaume de Dieu, comme une manifestation éclatante des faits moraux de l'humanité. Nous serons aussi conduits par le même procédé à trouver la forme la plus appropriée à un système de morale chrétienne, car l'observation nous montrera aux diverses époques de l'histoire de l'Eglise, et selon la diversité des lieux et des individus, une forme de morale qui n'était que le reflet lumineux dans la conscience humaine de l'objet même de la science. Il sera donc possible de trouver la vraie forme de la morale après avoir étudié l'histoire de cette science, et observé les données de la conscience chrétienne au temps passé comme au temps présent.

Il reste enfin à tracer le plan d'un système de morale chrétienne, et à mettre sous les yeux l'enchaînement rigoureux qui en unit les diverses parties. Or, l'idée fondamentale et le but de la morale chrétienne est la ressemblance de l'homme avec le Christ. Comme le Christ est Dieu et homme tout à la fois, le théologien trouvera dans la connaissance de Jésus-Christ la dialectique de l'idée du bien, l'analyse des conditions nécessaires à la réalisation du bien, ainsi que la forme expérimentale et rationnelle des vertus et des devoirs. De là, une conception systématique de la morale chrétienne doit comprendre tout d'abord une *Doctrine des Biens*, c'est-à-dire l'analyse de l'idée du bien, et l'étude des conditions au moyen desquelles le bien peut être accompli. Cette étude n'est pas autre chose que la recherche des lois de l'organisation morale de l'homme et de l'humanité.

En outre, comme c'est un des grands principes du christianisme que tout ce qui est arrivé à Jésus-Christ doit se passer dans l'âme et dans le corps de chaque chrétien; et de même que Jésus-Christ a souffert, est mort, est ressuscité et est monté au ciel, où il est assis à la droite de Dieu son père, ainsi, le corps et l'âme doivent souffrir, mourir, ressusciter et monter au ciel (PASCAL); il s'ensuit qu'un système de morale chrétienne doit rechercher comment les lois générales de l'ordre moral, qui ont été exposées dans la doctrine des biens, arrivent à leur pleine réalisation dans une âme humaine, formée sur le modèle de Jésus-Christ, qui est l'idéal des mœurs. Il comprendra donc une deuxième partie que l'on peut appeler la *Doctrine des Vertus*.

Enfin, comme il ne suffit pas de considérer la personne morale agissant au-dedans d'elle-même et sur elle-même pour



la réalisation du bien, mais de la suivre dans ses opérations extérieures et dans ses *œuvres* proprement dites, il est nécessaire de compléter les deux premières parties par une troisième, qui contiendra *la Doctrine des Devoirs*, où l'on étudiera la double série de rapports que soutiennent les facultés de la personne morale, dès qu'elles entrent en exercice.

Il est facile de voir que cet ordre systématique ne diffère pas beaucoup de celui qu'a adopté saint Thomas, en traitant d'abord de Dieu, comme fin dernière de l'homme, puis des vertus et de leurs conditions essentielles, et, enfin, des divers états de vie et de leurs obligations respectives.

## DOCTRINE DES BIENS.

### § I. — *L'idée du bien.*

La nature humaine aspire à la vie heureuse, et elle ne trouve la vie heureuse que dans le souverain Bien. La plupart des anciens philosophes se sont trompés sur la nature du souverain Bien, en le considérant comme une relation de l'être moral, soit avec le monde en général, soit avec la nature humaine en particulier, considérée dans son universalité (1).

Ces divers points de vue sont erronés. Car 1° le Bien en soi n'est point une relation, mais une réalité; 2° la nature des choses, y compris la nature humaine, n'a point un caractère absolu; 3° la nature humaine déchue ne peut ni complètement concevoir, ni entièrement représenter, ni parfaitement accomplir ce qui est bien. Dans le Christ, au contraire, est renfermé tout d'abord tout le Bien en soi parce qu'il est Dieu, puis tout *le bien moral*, humainement possible, parce qu'il est l'homme parfait.

L'idée du bien, déposée dans l'entendement humain illuminé par le Verbe, n'est point un pur nom, ni une vaine abstraction, mais une idée concrète, qui suppose un rapport immédiat entre notre entendement et le souverain Bien. Celui qui nie les idées est un infidèle, parce qu'il nie le Fils de Dieu (S. AUG.). Le bien étant un attribut de l'Etre absolu,

(1) CIC., *Acad.*, lib. I, cap. 3. Primam illam partem bene vivendi à natura petebant, eique parendum esse dicebant, neque ulla alia in re, nisi in natura, querendum esse summum illud bonum, quò omnia referrentur.

l'Être et le Bien sont donc deux termes identiques. *Bonum et Ens sunt idem secundum rem* (1). Ainsi, de même qu'il y a un Être absolu et des êtres relatifs, de même aussi il y a un Bien absolu et des biens relatifs. Il est d'ailleurs évident que Dieu, qui est éminemment tout l'être, est aussi éminemment tout le bien.

Mais quelle relation y a-t-il entre les êtres et les biens relatifs, et l'Être et le Bien absolu ?

On peut la ramener à ces termes : ressemblance formelle et différence essentielle. En effet, l'homme et la nature, comme créatures et images de Dieu, portent des vestiges et des empreintes de leur auteur ; c'est cette ressemblance formelle qui est le fondement de la théodicée et de toutes les preuves de l'existence de Dieu. Mais aussi, comme créatures tirées du néant, l'homme et la nature sont essentiellement autre chose que Dieu ; ils sont un non-moi par rapport à Dieu, ils ne sont pas de la substance de Dieu.

Mais il faut pénétrer davantage dans la nature du Bien.

Tout être créé subsiste, d'une part, dans sa *nature* ou ses attributs essentiels, puis, dans ses *relations* avec son principe, qui est aussi son but et sa fin ; car Dieu est tout à la fois la cause efficiente, la cause exemplaire et la cause finale (2). Or, comme la fin d'un être est conforme aux lois de sa nature, il s'ensuit que le bien moral n'est que le mouvement normal et légitime d'une créature libre vers sa fin dernière. Par conséquent, l'ordre moral tout entier consiste dans un mouvement de toutes les créatures vers une forme d'existence plus élevée, plus spirituelle, plus parfaite. De là, il suit qu'il est radicalement impossible aux panthéistes de construire un système de morale.

Pour trouver la loi du mouvement de l'être moral vers sa fin dernière, il faut étudier l'homme, c'est-à-dire le composé d'un esprit et d'un corps, substances opposées, mais intimement unies dans un sujet humain. Et comme l'expérience nous présente un grand nombre d'hommes appliquant librement leurs facultés à troubler l'ordre universel, il faut étudier la question du *mal*, qui a été si diversement résolue par les philosophes.

(1) *Summ. theol.*, I part., quæst. 5, art. 1. — (2) *Ibid.* I part., quæst. 6.



§ II. — *Le mal.*

Les uns ont nié que le mal existe, et ne l'ont considéré que comme une privation partielle du bien ou un moindre bien; les autres lui ont attribué une réalité concrète et l'ont investi d'une puissance absolue et d'une force irrésistible. Les premiers n'ont envisagé dans le mal que le côté négatif, et les seconds que le côté positif. Or, le mal n'est ni une simple privation du bien, ni une pure limite ou un moindre bien, ni un être nécessaire et absolu, un principe éternellement opposé au bien, mais un désordre de la volonté créée.

Origène a erré en considérant la chute de l'ange comme la cause du péché de l'homme; elle n'en fut que l'occasion. Le mal de l'homme consistait dans le désir d'un faux bien, tandis que le mal de l'ange était plutôt la haine du vrai Bien. Le mauvais esprit peut *tenter* l'homme, c'est-à-dire, égarer ses désirs sur des biens inférieurs, mais il ne peut le faire pécher sans que l'homme y consente. Le mal dans la nature humaine produit trois principaux effets : il décentralise, désorganise et désordonne. Son influence s'exerce incessamment sur toutes les créatures de ce bas monde, et le bien n'en triomphera pleinement qu'à la consommation finale.

Par rapport à l'étude de cette question, il faut remarquer que les anciens Pères se sont surtout préoccupés de faire ressortir le côté négatif et purement métaphysique du mal, et ont négligé d'en analyser le côté positif et psychologique. Cela est vrai de saint Augustin, d'Origène, de saint Athanase, de saint Basile et de saint Anselme.

L'accomplissement du bien par les créatures libres dépend de plusieurs conditions. De ces conditions les unes se rapportent à Dieu, les autres à l'agent moral lui-même, et parmi ces dernières, il faut distinguer entre celles qui dépendent de la nature de l'esprit, et celles qui tiennent à la constitution physique des individus. Ce sont ces dernières qu'il faut analyser tout d'abord.

§ III. — *Conditions physiques de l'action morale.*

Nous ne nous arrêterons pas à examiner les rapports généraux que l'homme, comme agent moral, soutient avec

l'ensemble des êtres matériels; qu'il nous suffise de dire que la terre n'est pas pour le chrétien un lieu d'habitation perpétuelle, une cité permanente, mais un moyen d'arriver à la vie éternelle. *Sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus æterna* (1).

L'homme est le centre de la nature, et la nature fait tout pour la vie morale de l'homme. En produisant et conservant par ses forces et ses énergies, les individus, les familles, les nations, elle est un symbole de la force organisatrice de l'esprit humain, elle prépare le champ où se développe son activité.

Après le péché, l'homme est demeuré le maître de la création. Il est vrai qu'il est asservi aux nécessités qui proviennent du péché; mais sa liberté s'accroît à proportion qu'il s'affranchit du péché et de ses suites, et qu'il s'élève du fond ténébreux de la vie de la matière, vers les pures clartés de la vie de l'esprit.

Tels sont les rapports généraux de l'homme avec la nature. Il faut examiner en particulier les différences de sexes, de tempéraments et d'âges.

Les sexes ne sont point égaux mais subordonnés. C'est une loi fondée sur l'organisation même des individus et sur leurs relations réciproques. Bien que l'esprit soit soustrait à toute différence sexuelle, l'homme, c'est-à-dire le composé d'esprit et de matière, est universellement partagé en deux sexes. La spontanéité et la réceptivité, la nature active et la nature passive caractérisent en général les différences de sexes. Ce point est important à noter. D'après plusieurs Pères de l'Eglise (2), la femme a été formée dans la prévision de la chute et de la rédemption. Les deux sexes se complètent, se développent et s'élèvent mutuellement. L'expérience nous fait voir les conséquences fatales qu'engendre la violation des rapports naturels des sexes.

Les tempéraments nous présentent surtout deux différences essentielles, la spontanéité et la réceptivité.

Les âges sont parallèles aux tempéraments. L'enfant et le vieillard représentent les tempéraments sanguin et flegmatique, le jeune homme et l'homme fait, les tempéraments mélancolique et bilieux. Tous les âges sont rattachés les uns aux

(1) *Oratio collect.* — (2) ATHANAS., in *Ps.* L; GREG. NAZ., *Carm.*, II, 123 et seq.; CHRYSOST., in *Gen.*, hom. XVIII; JOAN. DAMASC., *Orth. fd.*, lib. II, c. 80.



autres par des besoins et des services mutuels. Si l'on considère les différents âges de la vie humaine par rapport à la triple concupiscence dont parle saint Jean, on voit que la jeunesse recherche surtout la jouissance sensuelle, que l'âge mûr fait effort pour acquérir et pour dominer, et enfin, que le dernier âge exagère le soin de conserver la propriété. Ainsi l'amour, l'honneur et l'or représentent assez bien les passions des différents âges.

#### § IV. — *Conditions sociales de l'action morale.*

Il y a encore d'autres conditions de la vie morale, qui dépendent en partie de la nature et en partie de la volonté. Telles sont la puissance de la coutume ou les mœurs publiques, d'où proviennent les divers types de la société humaine. Depuis le péché, le type primitif unique de la société humaine s'est prodigieusement diversifié. Toutefois, on peut distinguer deux types généraux auxquels se rattachent tous les autres.

Il y a une société *active* et une société *passive*. Cette dernière se compose en particulier des races nègres. Le genre humain descend d'une seule souche, et le savant de Humbolt se prononce pour l'unité de la race humaine. Les Chamites, adonnés aux instincts brutaux, à l'indolence, à la cruauté, se sont répandus vers le midi. Les descendants de Japhet se sont établis sur les montagnes, où ils défendaient leur liberté. Les Semites ont relié ces deux races, et en ont été les instituteurs et les prêtres. Ils ont formé dans la race de Cham la civilisation égyptienne, et dans la race de Japhet la civilisation grecque.

Les forces dissolvantes et désorganisatrices de la nature déchue n'ont jamais été ni combattues ni vaincues avant le christianisme, ni après lui, en dehors des espaces chrétiens. En dehors du christianisme, la dignité de la conscience humaine est généralement méconnue, et l'on trouve des mécanismes sociaux plutôt que des sociétés. C'est un point facile à établir en faisant une étude sérieuse des trois grandes formes de civilisation que nous présente l'ancien monde, l'Égypte, la Grèce et Rome. Les castes sacerdotales des peuples asiatiques ont en vain tenté de réaliser la sainteté. L'individualisme grec, qui était si fort amoureux de la beauté et de la liberté, n'a pu supprimer l'ilote, l'esclave, le barbare. Enfin, dans cette société

du droit fondée par les Romains, nous voyons la religion mise au service de la politique, et le citoyen disparaissant peu à peu pour devenir un instrument de la tyrannie. La même impuissance à fonder une société se rencontre encore aujourd'hui en dehors des espaces chrétiens.

De même que nous n'avons trouvé avant le christianisme que des éléments épars de l'ordre social, de même aussi nous ne rencontrons en dehors du judaïsme qu'erreurs et que ténèbres par rapport à l'ordre religieux. Le fond de la religion païenne était la crainte d'une puissance mystérieuse, formidable, qui était censée gouverner impérieusement les volontés humaines. On aspirait à une réconciliation avec Dieu; on avait un état de disgrâce et on attendait un libérateur. Les textes des anciens tragiques, de Platon, d'Aristote, de Plutarque, de Cicéron et de Sénèque, ne laissent aucun doute sur ces différents points.

L'œuvre divine de la restauration de l'humanité devait avoir sa préparation. Le paganisme et le judaïsme aboutissaient tous deux au christianisme, le premier par la conscience douloureuse de la faute, Israël par les promesses du pardon. L'élection du peuple de Dieu n'était point une préférence injuste, car elle s'adressait aux hommes pieux de toute l'humanité, et le vase d'Israël, brisé à plusieurs reprises, avait répandu son parfum sur tous les peuples du monde. Tandis que chez les nations abondaient la puissance, l'éclat et la splendeur des avantages temporels, les Juifs demeuraient attachés au vrai Dieu et aux choses éternelles. Leur culte était une figure et leur histoire une prophétie.

Cette histoire est vraiment universelle, car elle touche à toutes les civilisations. Placés sous le despotisme égyptien, les Juifs apprennent à supporter le joug de la loi; emmenés en captivité chez les Perses, ils sont mis dans la nécessité de se restaurer eux-mêmes, et de reconstituer par leurs seules forces un état social conforme à la loi de Moïse; opprimés par les Grecs et par les princes syriens, ils déploient un courage héroïque pour la défense de cette même loi; enfin, soumis aux Romains, qui ont subjugué tous les autres peuples, ils sont forcés d'abdiquer leurs espérances d'un Libérateur temporel et d'un Messie dominateur. Les ruines mêmes d'Israël sont un témoignage perpétuel de la vérité des promesses de Dieu.

Depuis l'avènement de Jésus-Christ le mal est vaincu, la



puissance du péché, considérée en elle-même, est anéantie. Mais le péché et les suites du péché se propagent à travers la race humaine. Et voilà pourquoi cette victoire du mal, considérée dans les individus, est lente, successive, et ne sera accomplie pleinement que dans l'ordre futur. Pendant la vie présente, le christianisme s'étend et se développe, faisant lentement et péniblement l'éducation de la race humaine. Avec quelles difficultés ne pénètre-t-il pas dans l'esprit et le cœur des peuples et des individus? Tout dans le temps présent nous montre la lutte et l'opposition : opposition entre l'esprit et la matière, entre le péché et la rédemption, entre la liberté et la grâce, entre l'Etat et l'Eglise, entre le temps et l'éternité. Les fils du premier Adam subsistent à côté des enfants du second. Ils bâtissent chacun une cité ; les premiers, la cité terrestre, qui a ses bases et ses fondements au plus profond de la nature humaine ; les seconds, la cité de Dieu, le royaume de l'esprit, qui est un symbole du monde futur, entièrement conforme à la pensée créatrice, et qui sera le temple visible de l'Eternel.

Après avoir examiné les conditions de l'action morale qui sont ou totalement ou partiellement indépendantes de l'agent, il faut étudier la nature de l'esprit humain, doué de conscience et de liberté.

### § V. *Conditions psychologiques de l'action morale.*

Le moi est une réalité. Il est immatériel, il a conscience de son double rapport avec Dieu et avec le monde. Il est redevenu par Jésus-Christ capable de la vie religieuse et morale, et est entré comme agent dans le mouvement de l'histoire humaine.

L'entendement et la volonté sont l'essence de la personne morale. La première de ces facultés fournit les idées, la seconde accomplit les actes de vertu. Toutes deux, elles sont gouvernées par les lois de l'éternelle Raison, qui sont aussi les lois suprêmes de la moralité. Elles se touchent et s'unissent au sein de la conscience humaine dans une troisième faculté, qui sert de lien entre la matière et l'esprit, et qui a la plus grande part dans les opérations de la volonté. Cette faculté est la sensibilité. La morale doit surtout s'attacher à l'analyse de la volonté.

Il y a lieu de distinguer d'abord entre le côté négatif et le côté positif de la volonté. Au côté négatif appartiennent tous



les éléments qui enlèvent à l'agent une partie de sa liberté, tels sont les désirs, les passions, les habitudes ; au côté positif appartient la liberté elle-même, c'est-à-dire le pouvoir de choisir et de se déterminer. Il faut étudier en détail les appétits naturels et les instincts, les désirs et les inclinations, les passions et les habitudes.

Dans l'institution primitive de la nature, connaître et vouloir étaient dans une parfaite harmonie. Mais depuis le péché, il y a opposition entre la chair et l'esprit, entre la loi spirituelle, νόμος πνευματικός, et la loi des membres, νόμος τῶν μελών.

Il y a en nous des appétits qui ont pour objet de pourvoir aux besoins de la nature, et qui nous sont communs avec les animaux. Ils tendent à la jouissance sensible, se manifestent par des attractions et des répulsions, et ont pour organes les nerfs, les muscles et les leviers osseux. Comme il importait que les premiers besoins de l'homme fussent satisfaits, avant que l'entendement entre en exercice, le Créateur y a pourvu par les mouvements instinctifs, qui précèdent toute réflexion et qui vont droit à leur but. Les instincts sont perpétuels dans l'animal et transitoires en grande partie dans l'homme.

Les premiers mouvements que l'âme produit pour la satisfaction des appétits naturels sont tout d'abord instinctifs ; mais quand ils tombent sous la conscience, ils s'appellent *désirs*. Le désir, à son origine, est involontaire ; devenu plus fréquent et plus impérieux, il est une *inclination* ou un *penchant* de l'âme. Comme l'objet d'un désir est tantôt conforme à la raison, tantôt simplement conforme à l'appétit, il s'ensuit qu'il y a des désirs nobles et élevés, et d'autres qui sont vulgaires, bas et honteux.

Tout mouvement de l'âme, désir ou inclination, devenu dominant et tyrannique, se nomme *passion*. Les scolastiques ont distingué entre les passions irascibles et concupiscibles ; les modernes classent en général les passions d'après leurs objets. Il faut distinguer dans la passion un grand nombre de phases et d'états différents.

Quand les mouvements du corps, les désirs et les passions ont été fréquemment accomplis et satisfaits, alors naît l'*habitude*, qui est toujours volontairement contractée. L'habitude est bonne ou mauvaise, selon son objet ; elle ne décharge jamais un agent de toute responsabilité, car aucune habitude ne résiste aux efforts de la volonté.



Tels sont les éléments qui entravent plus ou moins l'exercice de la liberté.

Le côté positif de la volonté comprend la faculté de produire des actes. Une action exprime un rapport entre un agent libre et une fin. Elle a différentes parties essentielles : 1° la connaissance de la fin ; 2° la conscience des motifs ; 3° la délibération ; 4° le consentement ou la détermination de l'agent. Quant à l'exécution, elle n'appartient à l'agent que d'une manière très-secondaire.

L'existence de la liberté est incontestable. La plus simple observation des faits de notre âme ne nous permet pas d'en douter. Il faut la considérer à un triple point de vue : au point de vue métaphysique et dans son rapport avec la puissance absolue, au point de vue psychologique et comme pouvoir de choisir, au point de vue moral et dans son rapport avec la grâce divine.

Il est facile de réfuter, au moyen des données de la psychologie, les erreurs des fatalistes anciens et des panthéistes modernes, à partir de Spinoza jusqu'à Herbart, ainsi que les exagérations de Kant sur *l'autonomie* de la volonté. Il faut combattre aussi les déterministes, équilibristes et prédéterministes de toutes les écoles. Enfin, en exposant les rapports de la grâce avec la liberté, il ne faut pas négliger l'histoire du pélagianisme et du jansénisme.

Or, après avoir étudié la volonté humaine dans ses rapports, soit avec les forces de la nature déchue, soit avec la grâce divine, qui est pour elle un élément de force et de vie dans sa lutte contre la concupiscence, il nous reste à montrer comment cette même volonté humaine reçoit d'en haut une direction, une règle de ses actes, et comment il y a dans cette règle un principe critique, une base d'appréciation et de rétribution des actions humaines. Ces deux dernières parties de la doctrine des Biens peuvent être comprises sous ces deux titres généraux : de la loi morale, comme expression de la volonté divine, et des diverses sanctions de cette loi. Nous allons les examiner successivement.

## § VI. — *De la loi morale.*

La volonté divine est la loi fondamentale de toute créature. Elle gouverne les êtres dépourvus de raison, aussi bien que les

créatures libres. Toutefois, celles-ci ont le choix de leurs déterminations, et la loi n'est pas seulement pour elles un commandement, un ordre, mais un principe de sanctification. Évidemment, la puissance de Dieu ne consiste pas tant à créer des forces immenses, des corps gigantesques qu'à diriger vers leur fin des êtres libres. Il est peu raisonnable de mettre en opposition la liberté humaine avec la prescience divine, et d'affirmer que l'homme n'est pas libre, parce que Dieu prévoit ses actes. Cette difficulté consiste tout entière dans la confusion que l'on introduit entre le savoir et le pouvoir de Dieu, entre la pensée et la volonté divines. Si les attributs divins, parce qu'ils sont tous infinis, pouvaient être supprimés l'un par l'autre, comme des termes identiques dans un calcul, il ne resterait plus de la suprême réalité qu'une abstraction égale au néant. D'ailleurs, tous les Pères ont distingué entre la science de Dieu et la volonté de Dieu dans les rapports de ces attributs avec les actes humains.

Or, la volonté divine manifestée à la conscience s'appelle *la loi morale*. Il suffit de consulter la conscience psychologique pour réfuter les fausses conceptions de cette loi, qui tendent à la transformer, soit en un élément purement expérimental, soit en une pure abstraction.

Il n'y a qu'un législateur (1) et toutes les lois descendent de lui. Tous les législateurs se sont dits inspirés par lui, bien qu'ils n'aient fait que regarder dans leur conscience, pour y découvrir la loi éternelle qui y était gravée. Nous avons tous présents à la mémoire les beaux vers de Sophocle et d'Hésiode, ainsi que les passages de Cicéron et de saint Augustin sur la loi morale (2). Ce n'est pas à cette hauteur de vues que se sont élevés Montaigne, Mandeville, Hutcheson, qui faisaient dériver la loi morale, le premier de l'éducation, le second du tempérament, et le troisième du sentiment.

A la loi naturelle de la conscience, Dieu a ajouté la loi révélée. Tous les anciens patriarches et prophètes ont donné leur mission législative comme un ordre de Dieu, et Jésus-Christ lui-même s'est présenté comme annonçant aux hommes la volonté divine.

(1) JACOB., IV, 12. — (2) SOPHOCL., *Antig.*, v. 448-458; *OEdip. rex*, v. 836; — HESIOD., *Op. et dies.*, v. 276; — CIC., *de Leg.*, lib. II, cap. 4; *de Repub.*; *pro Milon.*; — AUG., *de Lib. arb.*, lib. I, cap. 6.



Après avoir établi l'existence de la loi, il faut examiner quel est son *objet* et quels *motifs* d'action sont en rapport avec cet objet.

L'objet de la loi divine, considérée comme règle de nos actions, n'est pas autre que la perfection morale et la sanctification de l'âme. Cette loi embrasse l'homme tout entier, ses facultés, ses forces physiques, ses relations extérieures. Elle le veut élever à la ressemblance avec Dieu, en lui prescrivant une vie conforme à celle du Christ.

Nous avons donc de graves motifs de pratiquer la loi. Il les faut analyser, et bien préciser les sens des termes d'*obligation morale*, de *devoir* et de *droit*.

### § VII. — *Des motifs d'action.*

Reproduire dans l'individu, et dans le genre humain tout entier, la parfaite harmonie de rapports et la sainteté sublime que l'on trouve en Jésus-Christ, tel est l'objet de la loi. Or, cette parfaite harmonie du corps, de l'âme, de la vie entière, est à la fois une aspiration de notre nature et un devoir positif. Il y a donc deux classes de motifs d'action, les uns sont puisés dans notre nature, les autres consistent dans l'obligation qui découle de la loi chrétienne.

Le mérite d'une action morale se tire d'abord de la conformité de cette action avec la loi, puis de l'intention de l'agent. L'intention est le côté interne et invisible de l'action. On doit y distinguer des degrés différents de valeur morale, selon que l'action est inspirée par l'égoïsme du péché, ou par le pur amour de Dieu. Nous pouvons ramener les principaux motifs d'action, tirés du sujet, aux trois sentiments suivants : la crainte, l'espérance et la charité. Il ne s'agit pas ici de la crainte servile, mais de la crainte respectueuse et filiale, même quand elle est provoquée par la vue des châtiments. L'espérance est un motif plus noble, mais qui implique un retour de l'esprit sur la récompense méritée. La charité est, à proprement parler, la bonne volonté, l'intention droite et pleinement désintéressée de l'agent.

Cette classification des motifs d'action correspond assez bien d'ailleurs à la vie de l'humanité en général, et de chaque individu en particulier. L'ancien peuple de Dieu vivait dans la crainte, le paganisme ne sortit jamais de ce sentiment. Le

peuple chrétien vit dans l'espérance, et les élus dans la charité. De plus, nous distinguons dans les diverses phases de la vie spirituelle trois périodes bien caractérisées : la période du commencement, la période du progrès et la période de la perfection chrétienne.

Puisque la crainte, l'espérance et l'amour sont des motifs légitimes d'observer la loi, il faut rejeter ce purisme exagéré, cet idéalisme exclusif de certains mystiques et rationalistes, qui, se plaçant autant en dehors de la nature humaine que de la vraie doctrine chrétienne, ont condamné tous les motifs inférieurs, et n'ont admis comme motif légitime que le pur amour du souverain Bien.

Il faut encore remarquer qu'un motif inférieur n'exclut nullement un certain degré du motif supérieur. Ainsi, le peuple juif, conduit par la crainte des châtiments temporels, pouvait trouver dans la pureté de sa religion une pieuse espérance, et même s'élever au pur amour de Dieu. Les Psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiastique, Job tout entier sont remplis de ces sentiments.

Il y a dans la loi elle-même un grand nombre de motifs d'action, qui peuvent tous se ramener à un seul : l'obéissance à la souveraine volonté de Dieu. A côté du Dieu jaloux de l'Ancien-Testament, armé pour faire respecter sa gloire, l'Evangile nous présente la consolation, la bénédiction, la paix pour ceux qui souffrent, l'exemple de Jésus-Christ, la reconnaissance que nous lui devons, le sublime caractère du chrétien, et les devoirs qu'il impose, etc., etc.

Mais tous ces motifs d'action, soit subjectifs, soit objectifs, peuvent se ramener à un seul, qui est *la charité*. La loi est par elle-même une chose extérieure, sévère, imposée à la volonté humaine; la charité lui donne un caractère intime, conciliant, aimable; elle rend le joug plus facile, et le fardeau plus léger. D'un autre côté, les dispositions subjectives sont variables, changeantes, subordonnées au caractère des individus. La charité, qui est une adhésion, aussi ferme que spontanée, à la volonté de Dieu, a quelque chose d'immuable, d'absolu comme son objet, d'universel comme le monde et l'humanité, de fort comme la mort, dont elle triomphe, de libre comme le cœur et les affections. Elle est d'ailleurs le motif d'action le plus élevé, puisqu'elle affirme au plus haut degré la spiritualité, la liberté du sujet; elle est aussi le motif



le plus influent, puisqu'elle procède de l'âme tout entière; elle est un sentiment très-profond, un acte réfléchi et qui suppose une pleine conscience; enfin, elle est un acte volontaire et libre, et voilà pourquoi elle est la plus sublime des vertus et le premier des devoirs.

### § VIII. — *Des diverses espèces d'obligations morales.*

Mais il y a des degrés dans la charité; et s'il est défendu d'une manière générale de faire le mal, et prescrit d'une manière absolue de faire la volonté de Dieu, il n'en est pas moins vrai qu'il y a diverses espèces d'obligations morales, de droits et de devoirs.

Il y a dans le monde où nous vivons trois sphères différentes à distinguer. La première comprend les relations des hommes entre eux par rapport au monde extérieur; la seconde, les relations de la personne morale proprement dite, et la troisième, certaines relations toutes spéciales de l'esprit humain avec Dieu, qui dépassent les deux premières sphères, et qui en sont complètement indépendantes. Il faut donc distinguer entre les diverses sphères *du Droit, des Devoirs sociaux, et des Vertus réservées, ou Conseils évangéliques.*

Il y a évidemment une différence notable entre les deux premières sphères, et l'on ne saurait les confondre sans une grave erreur. L'homme est capable de droit pour deux raisons : d'abord, parce qu'il n'est pas un pur esprit; ensuite, parce qu'il est un être social. Dans la sphère du droit a lieu l'emploi de la contrainte et de la force, parce que le droit comprend des relations qui se mesurent et se peuvent évaluer en quantités exactes. Le droit est d'ailleurs une faculté de la personne morale, embrassant tout ce qui lui est essentiel, toutes ses relations tant intérieures qu'extérieures.

De là, les droits essentiels de la personne morale sont d'abord : *le pouvoir d'agir, la faculté de posséder* à titre de propriété, et *le droit à l'honneur*. Le premier de ces droits comprend : 1° la liberté de penser; 2° la liberté de vouloir; 3° la liberté des opinions scientifiques et politiques, et enfin la liberté de la conscience religieuse. Ces droits sont d'une nature exclusivement intellectuelle. Il y en a d'autres qui dérivent de l'union de l'âme et du corps : telles sont la liberté des mouvements, la faculté de changer de lieu, et d'user de ses membres.

La personne morale ayant le droit de se compléter par rapport à son existence temporelle, il est clair qu'elle a le droit de posséder à titre de propriété. Ce droit, comme l'histoire le prouve, est sujet à des variations, et son exercice est constamment limité par le droit d'autrui. Plus une liberté est immédiate, plus le droit d'en user est immédiat et intense, plus son exercice est inviolable. Au contraire, plus un droit est extérieur et médiate, plus il est dépendant de l'ordre établi, et susceptible de recevoir des limites.

En considérant le droit comme un attribut essentiel de la personne morale, on rattache d'une manière générale le droit à la morale. Cependant, il importe de distinguer entre le droit, dans son acception positive, en tant qu'il signifie l'ensemble des devoirs de la vie morale, et le droit, dans le sens négatif, c'est-à-dire ne représentant qu'une conformité extérieure avec la loi, ou simplement le maintien de l'agent dans les limites de la légalité. Cette partie négative du droit suppose nécessairement, l'introduction du mal dans le monde, la domination des appétits sur la raison, le despotisme et l'oppression, l'abaissement et la servitude. La contrainte qui est employée pour le maintien de ce droit est une triste suite du péché, et les formules qui l'expriment ont toujours quelque chose de dur et d'inflexible comme une sentence ou une condamnation. Aussi, le droit entendu de la sorte est loin de renfermer toute la morale; il ne règle que les actions dans lesquelles les forces désordonnées du péché tendent à s'affirmer aux dépens de l'être spirituel et libre; tandis que la morale proprement dite a pour objet l'étude de cette espèce de rapport entre les hommes, où l'on détermine surtout la *qualité* de l'agent, et non la *quantité* du dommage à réparer.

La vie matérielle doit être entretenue, c'est une nécessité; mais il est une sphère plus noble et plus élevée, c'est celle des relations sociales. Toutes les prescriptions qui s'y rapportent expriment une affirmation plus explicite de la liberté morale et de la supériorité de l'esprit sur la matière. Au lieu de la menace du châtement qui domine dans la sphère du droit, nous voyons apparaître ici, comme principal motif d'action, *l'obligation morale*, librement remplie, pour l'honneur de la nature raisonnable. A cette sphère se rapportent les devoirs suivants : 1° *le devoir de cultiver et de développer son esprit*; 2° *le devoir de discipliner ses appétits*, et de soumettre les plus



fougueux d'entre eux à la loi du mariage; 3° *le devoir de pourvoir à la subsistance de la famille*. On le voit facilement; ces devoirs correspondent aux trois grandes classes de droits que nous avons analysés plus haut. Il y a entre ces deux sphères cela de commun, que le respect des droits et l'accomplissement des devoirs, lient au même titre la conscience morale, car saint Paul dit qu'il faut se soumettre aux prescriptions du droit, *non solum propter iram, sed propter conscientiam*.

En passant en revue les diverses théories du droit qui ont été imaginées à l'époque moderne par Hugo Grotius, Puffendorf, Spinoza, Hobbes, Thomasius, Kant, Fichte, Hegel et Feuerbach, on verra que tous les efforts tentés en dehors du christianisme, aussi ingénieux qu'ils soient d'ailleurs, n'ont pu arriver à une vraie et complète intelligence du droit, ni de ses rapports avec la morale.

A mesure que nous nous élevons vers une sphère qui comprend des relations plus nobles, nous voyons s'accroître le domaine de la liberté. Dans la sphère des conseils évangéliques, l'esprit pleinement libre, et maître de ses déterminations, embrasse une vie réservée et exceptionnelle, supérieure à la sphère purement terrestre du droit, supérieure aussi à la sphère des relations sociales ordinaires, et plus directement en rapport avec le royaume de Dieu.

La constitution de l'Eglise militante demandait d'ailleurs cette vie réservée, ce sacrifice de la volonté propre, des appétits charnels, et du désir de posséder; elle demandait, comme un exemple offert à tous, ce déploiement d'une force morale supérieure, et cette suppression d'une bonne partie des obstacles que rencontre la pratique de la vertu. La liberté intellectuelle engendre facilement l'orgueil, *le vœu d'obéissance* préserve de ce vice (1). La liberté de l'usage du corps peut devenir l'occasion, même dans le mariage, de divers péchés de la chair, *le vœu de chasteté* (2) apporte à ces abus un remède efficace. Enfin, le soin exagéré de l'existence temporelle engendre trop souvent l'avarice, *le vœu de pauvreté* (3) la rend impossible. Tous les Pères ont recommandé la pratique des

(1) MATTH., XIX, 21. Veni, sequere me. — (2) *Ibid.*, XIX, 12. Sunt eunuchi, qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum. — (3) *Ibid.*, XIX, 21. Vade, vende quæ habes et da pauperibus; — cf. LUC., X, 4. Nolite portare sacculum, neque peram.....

conseils évangéliques, et ont fait les plus magnifiques éloges de *l'état religieux*.

Outre la séparation produite par le péché, entre Dieu et l'homme, il existe entre la volonté absolue de Dieu, qui est la loi suprême de la moralité, et la liberté humaine, limitée et relative, un rapport qui rend celle-ci justiciable de la première. Il faut donc étudier la forme de ce *jugement de Dieu* sur les actions humaines, et le considérer, soit dans la conscience de l'agent, soit dans l'Eglise, qui est la gardienne des lois éternelles de la morale.

### § IX. — *De la conscience morale individuelle.*

La conscience nous donne la perception intime de la bonté ou de la malice de nos actes. Même après le péché, elle nous montre encore la loi avec un caractère religieux, c'est-à-dire, comme exprimant la volonté absolue d'une puissance qui a le droit de nous commander. Le fondement psychologique de la conscience morale est l'idée du Bien, qui est la plus profonde de toutes les notions premières. Le Bien a pour nous un caractère de réalité objective plus immédiatement certain que le Vrai ou le Beau ; et voilà pourquoi la charité qui a le Bien pour objet immédiat est la première de toutes les vertus.

La conscience est naturellement chrétienne ; d'abord, parce qu'elle est formée par une relation de notre âme avec le Verbe divin, auteur et restaurateur de notre nature spirituelle ; ensuite, parce que le christianisme seul a analysé l'idée du Bien, et en a déterminé la vraie nature. Les meilleures solutions extra-chrétiennes sur la question du souverain Bien, confondent plus ou moins le Bien avec le Beau ou le Vrai ; ainsi font le platonisme et le stoïcisme. La conscience nous intime la loi morale d'une manière entièrement conforme à la nature de l'esprit. Elle commande, elle conseille, elle encourage, elle châtie, mais toujours intérieurement et spirituellement.

Quant aux diverses formes que peut prendre la conscience morale, nous devons en distinguer deux principales : la conscience *immédiate*, et la conscience *réflexe* (*I Joan.*, III, 19-21). La conscience immédiate est formée en nous par le Christ et par l'Eglise, qui n'est que la continuation ou *la projection* du Christ dans l'humanité. Elle est immuable dans son objet, et quels que soient les éléments que l'homme ait mêlés à



sa conscience dans le drame confus et compliqué de l'histoire humaine, l'homme de bien a toujours été reconnu comme tel, car la vérité du Seigneur demeure éternellement. Les incertitudes de la conscience réflexe ont donné lieu de distinguer entre la conscience *douteuse* et la conscience *probable*, entre le rigorisme et la morale relâchée, questions qui appartiennent plus à l'histoire qu'à une théorie générale.

Considérée dans son exercice, la conscience remplit une double fonction. Avant l'action, elle en proclame la loi ; après l'action, elle la juge. Cette seconde fonction est comme la sanction de la première. La conscience est un véritable tribunal, dans lequel il y a une loi, un accusateur, des témoins, un juge, une sentence, et toutes les conditions d'un jugement infaillible.

La sentence renferme une application de la justice éternelle à un acte libre, c'est-à-dire à un acte qui entraîne pour l'agent *mérite* ou *démérite*, *châtiment* ou *récompense*. Le premier châtiment d'un acte mauvais est le souvenir :

*Virtutem videant, intabescantque relictâ.*

PERS., *Satir.* III.

C'est le ver qui ne meurt point, et le feu dont les brûlures ne se cautérisent point ; ce sont les Furies vengeresses qui tourmentent le coupable, jusqu'au point de lui faire perdre l'esprit. En cet état, l'agent moral éprouve un tourment intérieur, qui n'a son apaisement et sa fin que dans l'expiation. L'expiation se fait par l'application de la peine, et dans la peine, il y a un caractère d'harmonie et d'ordre (1), et un caractère de justice. Le caractère *expiatoire* est essentiel à la peine, le caractère *correctionnel* ne lui est qu'accessoire. En effet, le premier caractère est absolu et doit toujours exister, le second est relatif, et dépend entièrement des dispositions du sujet. L'Écriture distingue d'ailleurs entre les idées de correction, de discipline et d'éducation, qui s'appliquent à la première partie de la vie des individus et de l'humanité, et les idées de châtiment expiatoire et absolu, exprimées par les mots *δίκη*, *ἐκδίκησις*, *τιμωρία*, qui se rencontrent dans un grand nombre de passages (2). Or, comme la conscience sociale n'est

(1) AUG., *de ver. Relig.*, cap. XLIV. Est et pulchritudo universæ creaturæ, per hæc tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum. — (2) *II Thess.*, I, 9 ; *Rom.*, XII, 9 ; *Hebr.*, X, 30 ; I *PETR.*, II, 14 ; *Hebr.*, X, 29 ; *Act.*, XXII, 5 ; XXVI, 11.

pas autre chose que le reflet et la projection de la conscience individuelle, il s'ensuit qu'elle a essentiellement les mêmes attributs que celle-ci. L'Etat a pour but immédiat le maintien du droit et de la justice. Il promulgue la loi, il y ajoute une sanction. C'est une erreur que de dénier à l'Etat la faculté de frapper d'autres peines que des peines correctionnelles. L'Etat doit toujours être juste dans sa pénalité, il sera correcteur et éducateur quand il le pourra.

§ X. — *De la conscience morale universelle dans l'Eglise catholique.*

De même que l'individu est complété, développé, éclairé par le milieu social dans lequel il vit, de même la conscience individuelle se complète, se développe, s'éclaire dans la conscience universelle de l'humanité. Mais où faut-il chercher cette humanité, douée d'une conscience morale incorruptible et saine, au milieu des changements du temps et des choses, sinon dans l'Eglise catholique? D'abord, c'est dans l'Eglise seule que s'est conservée la véritable vie spirituelle, et par conséquent la vraie moralité. La réconciliation de l'homme avec Dieu n'a été préparée, accomplie et continuée nulle part ailleurs que dans l'Eglise. Elle a représenté de tout temps le mystère de l'incarnation du Verbe dans l'humanité; et la vie vraiment morale n'a jamais été qu'une imitation des sentiments et des actions du Christ, son fondateur. Le Christ vit toujours dans l'Eglise, et voilà pourquoi l'Eglise est impérissable, inaltérable, invariable, montrant sans cesse à tous les yeux, dans sa doctrine, son esprit, son culte et sa discipline, la forme parfaite des bonnes mœurs, la pureté inviolable de la loi morale. Elle a pour tâche l'éducation de la race humaine, la diffusion parmi les hommes d'une vérité et d'une vie supérieures, et la lutte contre les puissances des ténèbres. Elle maintient, conserve et féconde la vie purement naturelle; et la première forme de la famille, la forme patriarcale, est une forme ecclésiastique. Le père y est à la fois maître, juge et prêtre, il a la triple souveraineté. C'est la théocratie, ayant pour caractères la fidélité pieuse, le courage incorruptible, la fécondité, la naïveté, la profondeur des sentiments et la joie spirituelle. Nous retrouvons cette forme de la famille au moyen-âge, qui est, pour ainsi dire, l'époque patriarcale des temps modernes.



Mais, après ce premier âge, la réflexion commence. L'unité de la famille patriarcale est brisée, et le même homme n'est plus tout à la fois le père, le roi et le prêtre. La famille, l'Etat et l'Eglise existent dans des sphères séparées. Dans ses rapports avec l'Etat, l'Eglise conserve l'intégrité de son action. L'Etat ouvre les voies du droit et les fait suivre; l'Eglise montre le chemin de la sainteté, et persuade d'y entrer. L'Etat défend l'ordre social contre toute injuste agression; l'Eglise honore l'Etat qui a la majesté de la puissance terrestre, et ne réclame d'honneur que pour le culte de Dieu. Elle protège et favorise l'esprit de recherche scientifique, ennoblit la science et l'art, et s'efforce de délivrer le monde actuel, de même qu'elle a délivré le vieux monde, des liens de la concupiscence, de la captivité du péché. Mais en formant une société chrétienne, en faisant régner la vraie, la noble morale, elle a à lutter contre les puissances ténébreuses, discordantes et mal-faisantes, qui troublent la vie du temps présent. Cette lutte durera autant que le monde. Elle est un symbole de la lutte qui se passe dans la conscience de tout homme. C'est pourquoi il faut bien distinguer, en considérant la vie de l'Eglise, ce qui est un signe, un symbole, de ce qui est fondamental, permanent, éternel. Il faut tenir comme infaillible le jugement que porte l'Eglise contre l'erreur, l'impureté, l'orgueil et le mensonge sous toutes les formes. Le monde, au contraire, écoute surtout le jugement de l'opinion, basé sur le succès, sur l'éclat extérieur, sur le cours profane des choses terrestres. C'est dans cette vanité que se pervertissent les individus et les peuples. Ils avancent ainsi l'heure de leur mort temporelle, que le christianisme seul pourrait retarder. C'est dans cette opposition entre le monde et l'Eglise que consiste le temps présent et les difficultés qu'il renferme.

#### § XI. — *De la sanction suprême de la loi morale.*

Mais tout homme aspire au bonheur, bien qu'il n'y ait que l'honnête homme qui en soit digne et qui le mérite. Or, le bonheur temporel ne consiste que dans la possession et la jouissance de biens relatifs, tandis que le bonheur suprême et final ne peut être que la possession et la jouissance du souverain Bien. Il arrive donc que la poursuite exclusive du bonheur de la terre rend impossible la jouissance du souve-

rain Bien ; d'ailleurs, les passions, qui sont les grands ressorts des actions humaines, doivent être constamment réprimées par la force morale qui est en chacun de nous, et cette force, constamment en lutte avec les appétits de la nature, se sent isolée, épuisée et doit souffrir. Telle est la condition actuelle de la vertu ; telle nous la représente la vie du Sauveur des hommes.

Cependant, la foi nourrit dans la conscience chrétienne l'espérance d'un avenir où sera rétabli l'accord entre la vertu et le bonheur ; la charité entretient aussi une résignation active, éclairée, et non point passive et indolente. L'entendement est satisfait par la possession du vrai, la volonté par l'opération du bien, la tempérance donne la santé, la justice l'honneur, la prudence une vie d'aisance et de bien-être ; de sorte que la plus grande somme de bonheur temporel appartient encore à la vertu. Et si certains justes souffrent ici-bas plus qu'ils ne jouissent, c'est que la solidarité humaine a ses héros, qui, en souffrant pour les autres, obtiennent par leurs mérites qu'un grand nombre d'impies soient détournés de leurs voies mauvaises.

Mais enfin, il y a un accord final entre la vertu et le bonheur, un jugement définitif, une rétribution éternelle que la raison réclame et que la foi affirme.

Dieu se révèle trois fois dans son Fils : au commencement des temps comme Créateur, au milieu des temps comme Rédempteur, et à la fin des temps comme Juge. De même qu'il a répandu la lumière sur la création, la grâce sur l'Eglise, de même il répandra la gloire sur les élus et les flammes vengeresses sur les méchants. L'opposition entre l'esprit et la matière n'étant pas absolue, il y aura une résurrection des corps. Cette résurrection est préparée par l'action sacramentelle. Les sacrements expriment le mystère du Christ ; en eux, la matière voile et enveloppe des vertus sanctifiantes. Ils ont tous un rapport intime avec le mystère de la transformation des substances, qui sera complète dans la ressemblance des créatures avec le Christ. Alors la nature entière transfigurée, et servant d'organe parfait à l'esprit de Dieu, sera elle-même un grand sacrement. Mais comme l'opposition entre le bien et le mal est absolue, il y aura d'abord une *séparation*, et les méchants iront au feu éternel, et les élus seront unis au Christ, et Dieu sera tout en tous, sans que la création se confonde jamais avec lui.



Telle est la doctrine des Biens, qui peut se résumer ainsi : Dieu est la source et le principe de tout bien. Dans l'homme, les facultés et les forces, affaiblies par le péché, sont restaurées par Jésus-Christ, en qui toutes choses sont récapitulées, qui est le législateur souverain, le médiateur unique et le juge suprême des vivants et des morts.

## DOCTRINE DES VERTUS.

### *Introduction.*

L'objet de la doctrine des vertus est de montrer le Verbe incarné comme l'idéal moral de toute l'humanité. Tout homme ayant avec le Christ rédempteur une relation intime doit s'efforcer de lui ressembler. De là, il y a dans la doctrine des vertus deux parties principales : la description de l'idéal des mœurs, et l'exposition de la vie chrétienne, qui doit être une imitation de la vie de Jésus-Christ. Elle se renferme dans une étude de la nature intime de la vie parfaite, sans se préoccuper des manifestations extérieures de la vertu, ce qui est l'objet propre de la doctrine des devoirs. Elle étudie dans le chrétien régénéré le point de vue de la justification de l'âme, et le point de vue de la sanctification ou les rapports les plus intimes de l'âme avec Dieu, ce qui la conduit à donner les principes et les règles de la vie mystique. Si la doctrine des Biens doit avoir surtout la forme dialectique, la doctrine des vertus est plus spécialement descriptive.

### § I. — *Le Christ modèle de la vie morale parfaite.*

Jésus-Christ unit dans sa personne la divinité à l'humanité; il est le centre de la création, qui, selon l'expression de saint Paul, est récapitulée en lui. Il est la tête de l'humanité, le pivot de l'histoire. Il est l'homme universel, parce qu'en lui la nature humaine n'est point limitée à une personne humaine. Il est à la fois un signe et une force, que l'on peut appeler organisatrice. C'est ce qui apparaît clairement si l'on jette un coup d'œil sur les principales circonstances de sa vie.

L'ensemble des faits rapportés par les évangélistes nous démontre clairement que Jésus-Christ a élevé la nature humaine à sa plus haute perfection. Toute sa vie se résume en

ces deux mots : amour de Dieu et amour des hommes. Sa naissance est d'une pureté toute céleste. Il sanctifie tous les âges ; il éprouve tous les sentiments humains, la joie et la tristesse, la souffrance et le bonheur, l'amour et l'aversion ; sa vie est une manifestation de lumière et de vérité, une effusion de grâces et de bienfaits, un acte d'obéissance absolue à la volonté de son Père. Il y a en lui la conscience de l'homme de bien et la félicité du bienheureux. Il lit dans les âmes ; il domine sur la nature entière ; il forme autour de lui les caractères les plus parfaits qui aient jamais existé, tels que ceux de Marie, de Jean, de Pierre et des autres apôtres. Il n'est point ce que l'on appelle un génie, c'est-à-dire un de ces hommes qui représentent un peuple entier, qui résument une époque historique ; il est l'homme parfait de tous les temps, de toutes les nations. Il y a en lui humilité et grandeur, douceur et force, bénédiction et malédiction. Il est Roi, Prophète et surtout Prêtre ; de là, sa vie est un continuel sacrifice, une acceptation de toutes nos dettes et de tous les péchés du monde, et une expiation surabondante offerte à la justice de son Père.

Si l'on considère la vie de Jésus-Christ selon l'ordre de son développement, on trouvera qu'elle présente un double caractère, un caractère divin, parfait, absolu, et un mouvement harmonieux, régulier et continu de l'élément humain vers le divin. La vie du Christ renferme tous les éléments essentiels de la vie humaine ; toutes les lois de la nature humaine y sont rigoureusement observées, et sa liberté comme agent moral demeure entière ; il agit, il se détermine, il mérite comme homme.

Il passe par l'enfance, par la jeunesse, par l'âge mûr. Sa perfection morale ne se révèle dans toute sa majesté qu'à l'âge de la plénitude. Les deux premières parties de sa vie sont cachées et inconnues. On n'en connaît que ce qui annonçait la plus précoce maturité.

Dans l'âge de la plénitude du Seigneur, il faut distinguer deux parties, l'une qui se termine à sa mort, l'autre à son ascension ; la première est le modèle de *la vie commune*, la seconde de *la vie mystique*. Dans la vie de Jésus-Christ, il n'y a point une jeunesse, puis un âge mûr suivi d'une vieillesse ; un commencement, un milieu et une fin ; mais il y a, au contraire, enfance, jeunesse, maturité ; commencement, mi-



lieu, consommation. La mort de Jésus-Christ n'est pas la fin de sa vie selon le cours naturel des choses, elle est un sacrifice, une oblation d'un prix infini, ce qui est le point le plus élevé de la dignité morale. Après cette mort, nous voyons commencer une seconde vie, qui n'est plus la vie commune et militante, mais une vie exceptionnelle et mystique. Elle a pour époques principales la mort, la résurrection, l'ascension, qui correspondent à la triple division de la vie mystique en purgative, illuminative et unitive.

Il faut considérer en particulier, dans la vie de Jésus-Christ, un point qui est d'une extrême importance, c'est *la tentation au désert*. La tentation est tout d'abord la preuve de la liberté morale de l'Homme-Dieu. Elle a lieu à l'âge de la plénitude, au moment où il se disposait à commencer sa mission. Ce moment marque dans l'histoire du monde le point de départ de deux directions d'intentions, de deux courants d'idées opposées, et qui ne cesseront de se reproduire jusqu'à la fin des temps. Selon le mot profond de l'Apôtre, Jésus-Christ a été tenté *en toutes manières* (Hebr., iv, 15). En lui, le mal a été vaincu sous sa triple forme. En effet, la matière est soumise à l'esprit, *non in solo pane vivit homo*; le moi doit reconnaître sa dépendance de Dieu, *non tentabis Dominum Deum tuum*, et aucune gloire ne peut être comparée à celle de Dieu; *Dominum Deum adorabis, et illi soli servies*. Dès ce moment les anges le servent, et le diable se retire pour ne plus agir que par ses suppôts. Alors se forment deux grandes catégories d'agents moraux; les uns se rangent sous l'étendard du Christ, les autres n'agissent que selon le bon plaisir de Satan.

Si nous étudions de plus près quel est l'état moral de la conscience de Jésus-Christ, nous trouverons qu'il y a en lui *la justice* et *la sainteté* parfaites, c'est-à-dire l'exemption de tout péché et la plénitude de tout bien spirituel. Le Christ est juste comme Fils de l'homme, et saint comme Fils de Dieu. Il accomplit toute justice par ses actes, il possède toute sainteté en vertu de l'union hypostatique, et c'est par sa justice qu'il doit conduire tous les hommes à la sainteté. Or, la justice du Christ exprime l'harmonie parfaite et continuelle des actions et des puissances de l'âme, sous tous les rapports possibles. Sa justice, qui était la condition nécessaire de sa sainteté, a donc été complète et parfaite dès le début, et les temps ignorés de

son enfance et de sa jeunesse, sur lesquels les panthéistes bâtissent des hypothèses impies, ont été exempts de tout reproche. Il est pur, innocent, immaculé, séparé des pécheurs.

Jésus-Christ est donc le modèle de la vie chrétienne, et non pas seulement pour l'individu, mais pour le genre humain tout entier. Il n'est pas seulement un homme, mais il est la loi même de l'humanité; il la représente dans la sublimité de l'idéal, il en embrasse toutes les destinées; et les changements des temps, des hommes et des choses ne serviront qu'à faire briller davantage la vérité de la doctrine qu'il a enseignée.

Mais, pour qu'il soit notre modèle, il fallait qu'il y eût en lui, non pas la perfection morale abstraite, mais une nature humaine concrète et réelle, une liberté morale qui se déterminât, et qui pût acquérir un vrai mérite. Ainsi, Jésus-Christ est pour nous, comme on le disait dans l'Ecole, la cause *efficiente, méritoire, exemplaire et finale* de notre sanctification. Le but de la vie morale est donc la formation du Christ en nous et dans l'humanité; et c'est le Christ qui est le principe de cette formation, comme il en est aussi le modèle et la fin.

La pensée fondamentale du traité des vertus n'est donc pas autre que celle-ci : former en nous la ressemblance avec le Christ. Or, la vie de Jésus-Christ nous présente un double caractère, elle est tout d'abord une vie en esprit, puis, une vie en union avec Dieu. De là, nous distinguerons dans la vertu chrétienne, le caractère moral, c'est-à-dire la victoire de l'âme sur les forces du péché; puis, le caractère religieux, ou la donation spontanée et généreuse de soi-même, que l'âme fait à Dieu, deux points de vue qui correspondent à la justice et à la sainteté de Jésus-Christ.

## § II. — *Des éléments de la vie spirituelle.*

La conscience est la condition fondamentale de la vie morale et religieuse. Lorsqu'elle est pure et droite, elle exprime notre conformité actuelle avec la volonté de Dieu. La permanence de cet état est ce que l'on appelle *la vertu*. Toute vertu repose donc sur un état de rectitude de la conscience morale.

Or, la conscience a un caractère subjectif et objectif; d'une part, elle manifeste à chaque individu son état intérieur dans le présent et dans le passé; de l'autre, elle proclame les vérités



éternelles de l'ordre moral, qui sont le partage de toute la race humaine. Elle a, pour ainsi dire, deux fonctions; l'une de préparation, l'autre d'organisation. En tant qu'elle proclame la loi morale, elle prépare et rend possible la formation du Christ en nous et dans l'humanité, et en tant qu'elle perçoit un état de péché, et qu'elle aspire à rétablir l'harmonie détruite entre Dieu et nous, entre l'esprit et la matière, elle est l'organe de la vie morale. Par conséquent, la liberté d'écouter ou de rejeter la voix de la conscience constitue la possibilité de deux espèces de vies, d'une vie chrétienne, conforme au modèle de la vertu parfaite, et d'une vie antichrétienne, qui est la contradiction et l'antithèse de la première.

L'essence de la vie chrétienne consiste, comme nous l'avons dit, dans la formation en nous d'une vie *spirituelle*, et dans une donation du moi, restauré dans sa vérité, au Christ et à Dieu. Les éléments de ce grand fait découlent de son essence. Puisqu'il s'agit de replacer la personne morale dans ses vrais rapports avec Dieu, avec elle-même, avec le monde extérieur, il doit y avoir d'abord une lutte de l'esprit contre les forces du péché, puis une sanctification intérieure, qui le mette en conformité avec la volonté divine, en union avec Dieu par la charité. De là, nous comprendrons facilement quelles sont les conditions d'existence de la vie chrétienne. Il est clair qu'elles ne peuvent être que l'action mutuelle et réciproque des deux éléments qui se rencontrent dans la conscience morale, de l'élément divin et de l'élément humain. En effet, si, d'une part, le Verbe de Dieu illumine la conscience humaine, si le Saint-Esprit la prévient, l'excite et l'éveille, de l'autre, c'est le libre arbitre qui reçoit ou repousse cette excitation surnaturelle. En outre, l'action ne se passe pas tout entière dans la conscience, le corps intervient à son tour, et reçoit la consécration sacramentelle comme un gage de l'esprit. L'ensemble de ces diverses opérations s'appelle *la régénération spirituelle* (1). Cette régénération comprend trois périodes : la période de commencement, la période de progrès, la période de perfection, et par conséquent, le traité des vertus chrétiennes devra s'occuper de l'acte initial ou du commencement de la vertu chrétienne, puis, de l'extension ou de

(1) JOAN., III, 3; *Tit.*, III, 9; I PETR., III, 23; JOAN., I, 13; *II Cor.*, V, 17; *Col.*, III, 9; *Ephes.*, IV, 22.

l'accroissement intérieur de cet acte, et, enfin, de sa consommation finale ou de la mort chrétienne.

### § III. — *De l'acte de la conversion.*

*La conversion* est l'acte initial de la vertu chrétienne. L'Écriture l'appelle μετανοία, ἐπίστροφη, μεταμορφώσις (1). Cet acte comprend trois éléments : un appel de Dieu ou grâce prévenante, une adhésion libre de la volonté humaine, et une réconciliation de l'homme avec Dieu dans l'acte sacramentel. Il faut examiner chacune de ces parties.

L'excitation à nous détourner du mal pour nous attacher au bien que perçoit la conscience de tout homme, vient d'en haut et est l'œuvre du Saint-Esprit (2). Elle peut être d'abord *médiate* et consister en un fait extérieur, ménagé par la Providence pour nous faire rentrer en nous-même. La mort de nos proches, la ruine de notre fortune, une maladie, des revers quelconques, les remords, le souvenir d'un passé innocent et calme, l'Eglise, son culte, sa discipline, les accents prophétiques de sa prédication, le jugement qu'elle exerce sur nos péchés, tous ces faits peuvent réveiller une âme endormie dans le crime. Mais ils ne suffisent pas sans la grâce intérieure, sans la touche immédiate du Saint-Esprit. C'est ce qu'établit l'histoire d'un grand nombre de pécheurs convertis, d'âmes longtemps rebelles, quoique placées dans les meilleures conditions, et qui n'ont cédé qu'à ce moment mystérieux et solennel, où l'action prévenante de Dieu et la réaction libre de l'homme se sont unies d'une manière vivifiante et féconde (3).

A la suite de la vocation, la réaction de l'homme se manifeste sous trois formes principales.

C'est dans les liens du péché que l'appel de Dieu surprend le pécheur. La souveraine puissance se révèle à lui et l'arrête dans sa lutte impie contre le souverain Bien. Or, le premier sentiment qui naît en lui dans de telles conditions, c'est *la*

(1) Act., III, 9; XXVI, 18; XV, 3; Rom., XII, 2. — (2) JOAN., III, 5-8; Tit., III, 5; I PETR., I, 3. — (3) CONC. TRID., sess. VI, cap. 5. Declarat sancta synodus ipsius justificationis exordium in adultis à Dei per Jesum Christum *præveniente gratia* sumendum esse, hoc est ab ejus *vocatione*, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur, — ita ut *tangente Deo cor hominis* per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, *neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo liberà suâ voluntate possit.*



*crainte*. Si ce sentiment n'était que l'angoisse et la douleur d'une âme, troublée ou menacée dans la possession de l'objet de ses convoitises, il ne serait point salutaire ; mais la crainte excitée par le Saint-Esprit, et qui est plutôt une aspiration vers l'ordre et la vérité qu'une défaillance et une faiblesse, contient un commencement d'espérance et d'amour.

En effet, en même temps que le pécheur est effrayé par la justice divine, il sait qu'il a été racheté, et qu'il est susceptible de pardon (1). Il tourne alors son regard vers Dieu, et analysant le premier sentiment qu'il éprouve, loin de le rejeter, il trouve qu'il est une preuve de la miséricorde divine, et que c'est Dieu qui le lui a inspiré.

Cette faveur de Dieu, qu'il n'a méritée en aucune façon, le porte à la reconnaissance et à l'amour. Ce commencement d'amour est une protestation de la nature spirituelle contre les forces conjurées de la concupiscence, et un effort pour se réfugier entre les bras de Dieu. Il est facile de montrer, en poursuivant cette analyse, que ces sentiments de l'âme pécheresse se déterminant de plus en plus, deviennent les trois vertus théologiques, la Foi, l'Espérance et la Charité. La crainte dont nous avons parlé est une espèce de foi extérieure, ou plutôt superficielle, qui ne devient *formée* et complète que par un accroissement d'espérance et d'amour. Lorsque le pécheur considère le Christ ouvrant les bras au repentir, son courage abattu se relève, et il éprouve dans l'âme une grande douceur (2). Telle est, sous l'action de la grâce prévenante, la réaction libre de l'âme vers Dieu.

Mais si l'on considère ce mouvement de réaction par rapport au sujet lui-même, l'analyse nous montre une nouvelle série de phénomènes correspondants à chacune de nos facultés.

En effet, connaître Dieu comme auteur et comme vengeur de la loi morale, c'est se reconnaître soi-même comme transgresseur de cette loi par le péché. Διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (3). Toutefois, cette connaissance du péché, dans les conditions que nous décrivons ici, ne donne point lieu à un sentiment de désespoir, mais elle fait espérer en la rédemption. Le péché nous apparaît comme une violation de la

(1) CONC. TRID., sess. VI, cap. 6. Peccatores se esse intelligentes a divinæ justitiæ timore, quo utiliter concutiuntur, in spem eriguntur. — (2) *Ibid.* In spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore. —

(3) Rom., III, 20.

loi morale, comme une offense de Dieu, comme une rupture d'amitié avec Dieu, et enfin comme un asservissement de notre âme, et ces vues motivent notre repentir. Mais si le péché se présente à notre entendement sous des traits si effrayants, s'il excite dans notre sensibilité une si profonde douleur, notre volonté, elle aussi, forme le dessein de ne le plus commettre à l'avenir; et plus la contrition est profonde, plus le ferme propos est solide.

Jusqu'ici, tous ces phénomènes se passent dans notre âme; il y en a d'autres qui se produisent dans le monde extérieur et qui ne sont pas moins importants.

Le changement qui s'est opéré sous l'action de la grâce divine, après avoir pénétré profondément en nous, tend à se manifester au dehors. L'âme s'efforce de rétablir ce qu'elle a détruit, de redresser les torts, de réparer les méfaits, en un mot, de *satisfaire*. Cette satisfaction comprend tout d'abord une restitution de toutes les choses qui sont du domaine de la justice, et dont la valeur est réglée par le droit; puis une restauration des biens incorporels, soit de la grâce, soit de la nature, que le péché nous a enlevés. De là, la nécessité d'un acte qui mette le sceau à la réconciliation du pécheur et qui consomme l'acte de la conversion.

Or, c'est le sacrement qui amène ce résultat en rendant visible, ou du moins transparente, l'infusion de la grâce divine, qui nous replace dans l'alliance et l'amitié de Dieu. C'est par *le baptême* que s'achève donc la justification du pécheur, et pour celui qui est tombé dans le péché après avoir été baptisé, par le baptême laborieux de *la pénitence*.

Les éléments essentiels de la pénitence, d'après le concile de Trente, sont *la contrition*, *la confession* et *la satisfaction*. La contrition est *parfaite* ou *imparfaite*, selon la nature de ses *motifs*. La confession est un rapprochement extérieur et visible de l'homme pécheur et de Dieu, que représente le ministre de l'Eglise. Le pécheur s'avoue coupable en toute sincérité et humilité, et Dieu, qui ne repousse pas un cœur contrit, remet, absout et pardonne. Dans ce ministère, le prêtre est un ami, un médecin et un juge. Ainsi, les difficultés de la confession sont largement compensées par les avantages et les consolations ineffables qu'elle procure. Que l'on se représente combien elle est utile pour obtenir une connaissance claire et complète de la conscience, pour bien



choisir et bien lui appliquer les remèdes spirituels, pour fortifier les bonnes résolutions, et l'on verra disparaître toutes les difficultés et tous les sophismes.

Le prêtre, comme ministre de Dieu, a le pouvoir d'*absoudre* ou de *lier*. Il représente l'inflexibilité, l'immuabilité, l'éternité de la loi morale. Il fait rentrer dans l'ordre, et replace sous la loi, celui qui se repent; comme aussi il déclare hors la loi, et enchaîné dans son péché, celui qui persiste dans le mal. Et ce jugement prononcé par le prêtre a une valeur absolue au ciel et sur la terre. La confession *publique*, usitée dans la primitive Eglise, était une sage discipline, instituée dans le but de protéger les faibles contre les grands scandales et les fautes publiques; mais l'acte sacramentel de la confession a toujours été et sera toujours tel que nous venons de le décrire.

La satisfaction est la dernière partie de la pénitence. Comme restauration morale, elle comprend l'accomplissement de diverses œuvres, opposées à la triple concupiscence, et renfermées sous ces trois catégories : *la prière, le jeûne et l'aumône*. La pénitence remet tout d'abord la peine éternelle due au péché, et secondairement aussi la peine temporelle, en proportion des dispositions du pécheur. *L'indulgence* est une rémission totale ou partielle de cette peine temporelle.

L'acte de la conversion est un acte fondamental et typique. Il contient en germe toutes les vertus chrétiennes. Il nous montre le principe surnaturel de la vertu, et le développement progressif et continu de l'action divine s'unissant au mouvement libre de l'activité humaine. Or, l'analyse des vertus n'est pas autre chose que l'analyse de ce mouvement, selon les trois périodes de sa durée. La période du commencement nous présente les luttes et les combats engagés avec les forces du péché; la période du progrès contient bien encore, dans son côté négatif, la continuation de ce combat spirituel, mais au côté positif, elle nous montre une vertu plus profonde, plus active, plus vivace. Enfin, dans la troisième période, la vertu chrétienne atteint son point le plus élevé. L'entendement est en possession de la sagesse chrétienne, la volonté de la charité parfaite, et la sensibilité jouit par anticipation de la béatitude céleste. Ce dernier état n'est pleinement réalisé que dans le monde futur. Nous allons passer en revue chacune de ces trois périodes.

§ IV. — *Du commencement de la vie spirituelle.*

Le caractère commun à toutes les vertus qui correspondent à cette période est *le renoncement à soi-même*, *απαρνέσασθαι ἑαυτὸν* (1). Toutefois, le renoncement à soi-même n'est pas l'abdication des sentiments humains, mais l'effort fait pour retrouver, par l'accomplissement de la loi divine, le moi véritable et normal. Les différentes vertus de renoncement correspondent aux diverses conditions d'existence de la personne morale, à l'exercice des diverses facultés de l'âme, et aux objets variés qu'elles poursuivent.

Nous commencerons par étudier les vertus de la vie active, qui correspondent aux trois facultés de l'âme, entendement, sensibilité, volonté.

Saint Bernard définit *l'humilité* : *Virtus quâ homo verissimâ suâ cognitione sibi vilescit.* (2). Cette vertu est par conséquent la vraie conscience psychologique, ou le véritable *sens intime*. Elle n'a point été connue en dehors du christianisme, et les mots *ταπεινός*, *ταπεινοσύνη*, ne signifient, dans les classiques, que bassesse et avilissement. Il y a plus : l'idéal de la vertu stoïcienne était la négation directe de l'humilité. Pour le chrétien, elle est le fondement de la sagesse, elle purifie l'âme, elle est enseignée surtout par l'incarnation du Verbe.

A l'humilité correspond *la crainte* ou *la défiance de soi-même*. *Cum timore ac tremore salutem vestram operamini* (3). Comme le progrès dans la vie spirituelle est subordonné au maintien de l'union intime entre la liberté et la grâce, et que dans cette première période, cette union n'est qu'à son minimum de force et de solidité, il s'ensuit que l'âme chrétienne doit se tenir dans une juste défiance et dans une crainte salutaire. Cette crainte ne doit point aller jusqu'à nous faire douter de l'adoption divine, car elle n'est point servile, mais filiale. Toutefois, elle nous apprend à mettre notre confiance en Dieu plutôt qu'en nous-même, et à attendre de lui les forces nécessaires pour l'action. Elle contient donc à la fois le respect, l'amour, la vigilance.

A la crainte et à l'humilité se rattache étroitement *le zèle*.

(1) MATTH., XVI, 24 ; MARC., VIII, 34 ; LUC., IX, 23 ; *ibid.*, XIV, 26 ; Gal., V, 24 ; Rom., VIII, 13. — (2) *Tract. de humil.* — (3) *Philip.*, II, 12.



Saint Paul exprime cette relation, lorsqu'il dit : *Foris PUGNÆ, intus timores* (1). Ces combats, dont parle saint Paul, sont livrés par le zèle, état de la volonté qui correspond à la crainte et à l'humilité. Il a tout d'abord pour objet la réparation du mal commis, puis la lutte contre les obstacles qui s'opposent à l'accomplissement du bien. Et comme ces obstacles se répartissent sur le parcours entier de la vie spirituelle, il est facile de voir combien est vaste le champ où le zèle doit s'exercer. Ce sentiment procède de l'amour, car saint Augustin a dit avec raison : *Qui non zelat, non amat*.

Parallèlement à ces vertus chrétiennes se développent les *vertus morales*. Elles ont toutes pour base commune *la justice*, seul but des efforts que nous venons de décrire.

En effet, par l'humilité, le chrétien aspire à être juste envers Dieu et à ne point empiéter sur les droits de son Créateur ; par la crainte, il tremble devant la justice divine ; par le zèle, il s'efforce de réparer le mal commis. Cette justice, il est vrai, est purement négative ; aussi a-t-elle besoin d'être complétée par une justice positive, qui procède de la charité. Mais en rapportant à l'ordre moral les divers états psychologiques analysés plus haut, on verra que l'esprit qui se connaît, et qui se met en garde contre de nouvelles transgressions de la loi, se tient dans *la prudence*, σωφροσύνη. La crainte, en disciplinant l'esprit, naturellement incliné à la mutinerie et à l'orgueil, lui donne l'habitude de se posséder et de se modérer : c'est *la tempérance*, εγκράτεια. Enfin, le zèle communique à l'esprit cette juste mesure de volonté qui s'oppose au découragement et engendre *la force*, ἀνδρεία. Au fond, la tempérance et la force ne sont qu'une seule et même vertu, car elles se rapportent l'une au côté négatif, l'autre au côté positif de l'activité volontaire.

Telles sont les vertus morales qui correspondent aux vertus chrétiennes de la première période.

Si l'on considère actuellement quel est, à proprement parler, *l'objet* des vertus chrétiennes, pendant la période du commencement de la vie spirituelle, on trouvera que l'humilité consiste surtout dans le soin de rapporter à Dieu toute espèce de bien, et au moi tout le mal qui est en nous. Ce soin doit être continu, car il est dit dans un sens absolu : Bienheureux les pauvres en

(1) II Cor., VII, 5.

esprit. Cette disposition n'est point d'ailleurs une état d'inertie, d'immobilité ou d'abattement de l'âme, c'est au contraire une juste appréciation de nos facultés actives, et un ferme propos de ne les exercer qu'en conformité avec la loi divine, circonstance qui les rend capables des plus beaux dévouements.

Le renoncement chrétien appliqué au moi est un effort constant pour le purifier de plus en plus, et l'amener à se donner à Dieu. C'est par cette voie que nous apprenons à déposer nos erreurs, nos illusions, nos préjugés; dans ses rapports avec le monde extérieur, le moi affirme sa spiritualité, sa noblesse, et lutte courageusement contre les forces du péché, tant au dedans qu'au dehors de lui. Cet esprit de renoncement consiste surtout dans la discipline des passions *concupiscibles* et *irascibles*. Aux premières correspond la vertu de *continence*, qui dompte les désirs et les jouissances sensuelles (1). Aux secondes correspond la vertu de *douceur* (2).

Il faut distinguer entre *les colères*. Il y en a de nobles et de basses, de saintes et de coupables, selon que les forces du tempérament sont mises en mouvement par des sentiments élevés ou par des penchants égoïstes. La douceur peut être naturelle ou acquise. Cette dernière seule est une vertu. Elle demande un caractère énergique, et par conséquent de la force d'âme. Telle fut la douceur ineffable du Sauveur, qui, par un seul regard, convertit Pierre, jeta dans l'hésitation, et peut-être dans un commencement de repentir, l'âme endurcie de Judas. La douceur est une vertu exclusivement chrétienne, elle nous rend vraiment conformes au Christ; elle implique le pardon des injures et l'amour des ennemis; elle réunit l'humilité, la crainte et le zèle; et voilà pourquoi il est écrit : *Bienheureux ceux qui sont doux*.

Le renoncement appliqué aux relations de la personne morale avec le monde extérieur s'appelle *patience*, *ὑπομονή*. Dans les vertus précédentes, l'objet auquel s'applique l'effort vertueux est plus immédiat, il est en nous-même; dans la patience, il est extérieur et ne dépend pas de nous. C'est dans la lutte contre ces difficultés extérieures que s'exerce la patience, qui signifie aussi courage et fermeté. A la patience s'oppose *la tristesse*, qui est une faiblesse d'âme. Quand la patience est devenue habituelle, elle se nomme *constance*. Son exercice

(1) MATTH., XI, 12; VII, 14. — (2) *Summ. theol.*, 2<sup>a</sup> 2<sup>æ</sup>, quæst. 143.



passif est plutôt la vertu de la femme, et pourrait s'appeler *persistance*, tandis que son exercice actif, qui est plus la vertu de l'homme, s'appellerait mieux *force de résistance*. Job a donné une sublime expression de cette vertu dans cette parole : Dieu me l'avait donné, Dieu me l'a enlevé; il est arrivé comme il a plu au Seigneur; que son nom soit béni!

La patience est encore une vertu exclusivement chrétienne, parce que ses motifs sont puisés dans la foi. Elle accepte les épreuves de la vie présente comme un moyen de purification; elle s'attache avec une confiance absolue à la divine Providence; elle a foi en un avenir de gloire, et prend plaisir à souffrir pour ressembler davantage à Jésus-Christ (1). Ce n'est certes pas ainsi que les stoïciens l'ont comprise, ni surtout l'auteur de la tragédie de *Prométhée enchaîné*.

Si nous considérons maintenant le renoncement chrétien dans ses rapports avec la vie contemplative, nous trouvons qu'il est une négation de la triple concupiscence mauvaise dans les trois ordres de réalités. Ainsi, dans la sphère supérieure de l'esprit, *l'obéissance* est le renoncement à notre propre volonté pour nous soumettre à la volonté divine. Dans la sphère sensible, apparaît *la continence*, qui discipline les appétits de la nature et le penchant à la sensualité; enfin, dans la sphère des biens extérieurs, la vertu de *pauvreté* nous détache de l'amour de la propriété et de toute affection aux richesses.

On peut se demander, enfin, à quel degré il est nécessaire de pratiquer ce triple renoncement, selon l'espèce de vie que l'on est appelé à mener. C'est une première condition de la conversion, et qui s'applique à tout état de vie, de renoncer aux biens, aux plaisirs et aux honneurs du monde; c'est un acte de justice qu'il est nécessaire d'accomplir, et qui est suffisamment motivé par les péchés dont on s'est rendu coupable. A un degré supérieur de la vie spirituelle, on renonce de gré et de fait, aux honneurs, aux plaisirs, aux richesses, et on pratique l'esprit de pauvreté, de miséricorde et d'humilité. Enfin, au degré le plus élevé de la perfection chrétienne, on embrasse la voie des *conseils évangéliques*, on vit dans une sphère tout idéale, de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, qui laisse bien loin au-dessous d'elle le grossier réalisme de ce monde. *Qui potest capere capiat*.

(1) LUC., XXIV, 26; ROM., VII, 18; VIII, 7; HEBR., XII, 1.

Toutefois, il se peut qu'en raison des diverses dispositions des âmes, le renoncement, soit de précepte, soit de conseil, ne puisse pas être pratiqué sous tous les rapports, mais sous l'un ou l'autre seulement. La bonne direction spirituelle de l'âme et la marche méthodique vers le bien, prescrivent alors de commencer par la vertu de pureté. Lorsque la force employée à la lutte contre les instincts sensuels demeure libre, alors il est possible de combattre avec succès l'orgueil et l'avarice qui restent à être vaincus.

En un mot, toutes les vertus chrétiennes qui correspondent à cette première période ont une forme extérieure, un caractère général assez bien exprimé par ces mots de l'Apôtre : Ne rien faire par esprit de contention, ni par vaine gloire ; mener une vie simple et retirée du monde. *Est enim quæstus magnus pietas cum sufficientiâ* (1).

#### § V. — Du progrès de la vie spirituelle.

Cette période est caractérisée en général par un équilibre mieux établi entre le développement intérieur de la vertu et l'activité extérieure. Le Christ est plus profondément imprimé en nous, le vieil homme est plus dompté, l'homme céleste plus fort et plus actif, la ressemblance avec Jésus-Christ est par conséquent plus complète. Dans la première période, les efforts de la vertu étaient plus spécialement dirigés sur l'âme elle-même, afin de la délivrer du péché, et de retrouver le moi libre et véritable. Maintenant que la victoire est à peu près gagnée, toutes les forces employées à cette tâche, sont mises en liberté, et peuvent être consacrées à l'amour de Dieu et des hommes. Cette direction nouvelle de l'activité constitue la différence essentielle qui distingue cette seconde période de la première. Nous avons donc à analyser une double série de vertus, dont les unes se rapportent à Dieu, les autres au prochain, mais qui trouvent leur lien et leur centre dans la charité répandue en nous par le Saint-Esprit.

En effet, à cette deuxième période correspond aussi une initiation sacramentelle toute spéciale ; c'est *la confirmation*. La première initiation était une renaissance spirituelle, un rappel à la vie ; la seconde est une pénétration plus intime de

(1) *I Tim.*, VI, 6 ; *Philip.*, II, 2 ; *Gal.*, V, 26.



l'élément divin en nous et dans les opérations de nos facultés. La confirmation met le sceau à la croissance normale et régulière de l'homme spirituel. Elle lui donne l'investiture d'un ministère véritablement religieux, le ministère *prophétique*. En effet, le néophyte promet solennellement à l'évêque, non-seulement d'être fidèle à la foi chrétienne, mais encore de la défendre si elle est attaquée. Ce sacrement correspond à l'âge de la jeunesse, du dévouement et des inspirations généreuses. Il est une communication supérieure de lumière et de force.

Or, le caractère commun à toutes les vertus renfermées dans cette période est un rapport plus intime et plus direct de notre âme avec Dieu, source de tout bien. Dans la période précédente, le dépouillement du péché, la justification ne constituaient, à proprement parler, qu'un rapport négatif. Ici, c'est un rapport positif, *la sanctification* ou *l'état de grâce* qui prédomine. L'œil de l'esprit, se détournant des biens méprisables de ce monde, ne trouve qu'en Dieu, qui est le souverain Bien, son bonheur et sa félicité; alors l'âme pratique des vertus dont Dieu est l'objet immédiat, et que l'on a appelées pour cela *vertus théologiques* (1).

La division des vertus théologiques a son fondement dans la nature de notre âme. L'entendement aspire à connaître Dieu, source de toute vérité; la sensibilité aspire à aimer Dieu, source de toute félicité, et la volonté aspire à coopérer avec Dieu, source de tout bien. De là, les trois vertus, Foi, Espérance et Charité, sont les formes les plus parfaites que puisse revêtir la bonté morale de l'homme. Loin de supprimer les efforts de l'activité humaine, ces vertus les supposent même dans l'acte initial qui leur donne naissance en nous.

Il faut distinguer dans les vertus théologiques entre *l'objet* et *le motif*. Dieu est certainement l'objet immédiat, matériel et absolu qu'elles poursuivent; mais ce sont les perfections divines d'une part, et de l'autre nos facultés limitées et bornées, qui sont le motif pour lequel nous les pratiquons. Ainsi les motifs de la foi, de l'espérance et de la charité sont, d'une part, la véracité, l'amour et la bonté divines, de l'autre, la nécessité de compléter nos facultés, de connaître, d'aimer et de vouloir. De là, des moralistes plus récents ont rectifié la

(1) S. AUG. *Virtus theologica est recta dispositio ad finem supranaturalem consistentem in fruitione beatificâ Dei per essentiam.*

définition augustinienne en disant : *Virtutes theologicæ sunt illæ quæ habent Deum pro objecto materiali, saltem primario, et aliquam ejus perfectionem pro formali, seu motivo saltem principali* (ANTOINE).

Quant à l'ordre selon lequel ces vertus s'engendrent en nous, saint Augustin l'a exprimé par ce beau mot : *Domus Dei credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur*. La Foi fonde, l'Espérance développe et la Charité consomme. Cette dernière vertu est donc supérieure aux deux premières et la plus excellente de toutes (1).

Il convient d'examiner en particulier chacune des vertus théologiques.

## § VI. — *Des vertus théologiques en particulier.*

Nous avons déjà expliqué en partie l'essence de la foi ; nous avons dit que l'humilité et la foi n'étaient que deux points de vue différents d'un seul et même état moral, c'est-à-dire de la vraie conscience chrétienne. La foi comprend la connaissance d'un Dieu créateur, d'un Dieu rédempteur de l'homme pécheur, de la vie éternelle et des moyens d'y parvenir. L'idée de Jésus-Christ est l'idée centrale et fondamentale de la foi chrétienne.

La foi comprend tous les rapports essentiels de notre esprit avec Dieu, avec lui-même et avec le monde extérieur. Son objet est donc universel, et aucune science, aucun fait que l'homme puisse expérimenter ou connaître, ne saurait être en contradiction avec elle. C'est donc une erreur de séparer la science de la foi, et de faire commencer l'une là où finit l'autre. En effet, dans toute science, il y a une part pour la foi, et quant à la doctrine de la foi elle est l'objet de la science la plus élevée entre toutes, de la théologie. L'acte de foi est un acte libre; de là son mérite et ses merveilleux effets. Si l'on considère dans cet acte la part de l'élément divin, on verra que, d'un côté, Dieu illumine l'âme et l'excite à croire, tandis que, de l'autre, il lui parle par ses envoyés et par son Eglise. Ainsi, dans l'acte de foi, l'esprit est éclairé d'une lumière surnaturelle et adhère à la vérité connue avec la plus absolue certitude.

(1) *I Cor.*, XIII, 8.



Si l'on considère l'élément humain de la foi, on se convaincra que tout en demeurant une, identique, immuable dans sa substance, la foi reçoit une forme appropriée à l'ordre des temps et des siècles; que si cette forme n'est pas absolument parfaite, elle est pourtant parfaitement exacte et exempte d'erreur. Elle a été établie dans la conscience humaine par le Christ lui-même; elle s'y développe sous l'action du Saint-Esprit. C'est l'idée de l'incarnation du Verbe qui en pénètre et en domine toutes les parties.

Bien qu'il n'y ait qu'un Dieu, qu'une foi et qu'un baptême, chaque individu donne à sa foi une forme et une expression particulière. Il y a diversité de dons et un même esprit, a dit l'Apôtre. Ainsi, la femme considère la foi comme la loi du sacrifice et du dévouement, l'homme comme une explication des problèmes de l'ordre moral, comme un apaisement des troubles de sa conscience. Autre est la foi naïve de l'enfant, autre la foi enthousiaste du jeune homme, autre la foi raisonnée et calme de l'homme fait, autre enfin la foi intuitive et prophétique du vieillard. La foi prend une expression diverse dans l'âme d'un artiste, dans celle d'un penseur, dans la conscience d'un homme d'Etat. Chaque époque et chaque peuple ont, par rapport à la foi, leur mission spéciale; ainsi, la foi implicite des premiers âges, après s'être développée rationnellement au moyen-âge, demande au temps présent une exposition moins aride et plus historique. Nous voyons enfin que la Providence a sagement opposé à l'idéalisme rêveur et indépendant de l'Eglise d'Orient l'esprit pratique et disciplinaire de l'Occident latin; et, dans cet Occident, ne voyons-nous pas deux types opposés qui se font l'un à l'autre un utile contre-poids? Le type allemand, avec sa foi plus intime, plus profonde, plus grave, n'a-t-il pas son complément nécessaire dans le type roman, dont la foi est plus enthousiaste, plus extérieure, plus lumineuse et plus colorée?

En pénétrant et en vivifiant la conscience chrétienne, la foi donne naissance à *l'espérance*, car une âme qui croit est aussi une âme qui espère. Comme être raisonnable, comme créature immortelle, l'homme appartient au temps et à l'éternité. Or, c'est à l'éternité que se rapportent les promesses de la foi, c'est là que l'espérance attend leur accomplissement. De même que la foi aspire à la vision immédiate, l'espérance tend à la possession pleine et entière. Ainsi, ces deux vertus ont le

même objet, mais elles le considèrent sous différents points de vue. La foi fonde sa certitude sur la parole de Dieu et sur l'autorité de l'Eglise; l'espérance, appuyée sur les promesses de Dieu, trouve en elles les motifs de sa confiance; l'une est plus intellectuelle, l'autre appartient plus à la sensibilité. L'espérance a deux caractères : la solidité immuable et l'aspiration active; elle a le vol sublime de l'aigle et la sécurité du vaisseau retenu par son ancre et battu par la tempête (1). Il peut à la rigueur y avoir une foi sans espérance, mais il ne saurait y avoir d'espérance sans la foi.

La foi en Jésus-Christ est donc le fondement de l'espérance chrétienne. Les promesses du Sauveur excitent nos désirs, ses actions affermissent notre confiance. En lui, nous avons la plus parfaite manifestation de l'amour, de la sagesse et de la puissance de Dieu (2). Par lui, nous recevons l'adoption, le droit de cité, les arrhes de notre béatitude (3), ὁ ἀρχαῖος τοῦ πνεύματος. En lui, toutes choses sont récapitulées au ciel et sur la terre (4), et après avoir vécu en conformité avec lui par les épreuves et par la croix au temps présent, nous entrerons à sa suite dans la gloire de l'éternité.

Cependant notre espérance n'est point absolue, et comme elle comprend les conditions que l'homme doit remplir pour opérer son salut, elle est accompagnée d'une crainte utile et salutaire; la présomption et l'excès de confiance lui sont directement opposées.

L'espérance, selon ses divers degrés, produit en nous différents sentiments. Le premier est *le désir du ciel*, qui nous fait envisager cette terre comme une hôtellerie, la vie comme un pèlerinage, le ciel comme la patrie, la cité de Dieu comme notre demeure permanente. Ce sentiment n'est point l'engourdissement de nos facultés actives, ni la désertion de notre poste périlleux au milieu de cette vie militante; au contraire, il implique le soin de parer et d'orner cette demeure terrestre, afin qu'elle nous rappelle sans cesse et nous représente le mieux possible la patrie céleste. A qui donc le monde est-il redevable des plus beaux monuments des arts, sinon à des artistes chrétiens, et bien souvent à des religieux? L'espérance établit encore en nous une *paix céleste* (5), une *consolation* ineffable,

(1) *Hebr.*, VI, 19. — (2) *I Cor.*, I, 30. — (3) *II Cor.*, I, 22. — (4) *Ephes.*, I, 10. — (5) *Rom.*, XV, 13.



qui, dans nos douleurs, dilate notre cœur et peut nous faire abonder de joie au milieu des tribulations.

Mais au-dessus de la foi et de l'espérance se place *la charité*, la plus élevée des vertus théologiques (1). Elle procède de la grâce et de la volonté libre, et a Dieu pour objet. La foi tend à la connaissance, l'espérance à l'accomplissement des promesses divines; mais la charité se donne à Dieu et ne vit plus que pour Dieu même (2). *Vivo ego, jam non ego*. La foi et l'espérance sont temporelles, mais la charité est éternelle. Elle est l'expression exacte et complète de la vertu chrétienne, l'affirmation de la vraie liberté, la forme la plus élevée de la conscience morale, l'établissement en nous du règne de Dieu. La charité aspire au souverain Bien, à celui qui est la source de tout bien. De là, il y a dans la charité un amour qui adore et un amour qui sollicite, et chacun de ces deux amours a trois degrés. L'âme qui adore Dieu comme maître, comme Père, comme infiniment Saint, donne naissance à *l'amour respectueux*, à *l'amour filial* à *l'amour séraphique*. Le caractère général de cette espèce d'amour est la confession de la grandeur de Dieu et de son élévation infinie au-dessus de l'homme. Dans l'amour de désir ou *amour unitif*, nous distinguons pareillement trois degrés, *l'amour de demande*, *l'amour d'action de grâces* et *l'amour de complaisance*. C'est le sentiment de notre adoption comme enfants de Dieu, qui fait le fond de cet amour. Il faut en lire l'expression ardente dans les mystiques, et en particulier dans saint François d'Assise, sainte Thérèse, sainte Catherine de Gênes, le bienheureux Suzo, etc. Toutes les affections qui peuvent émouvoir le cœur de l'homme ne sont qu'une dérivation de cette espèce d'amour, ainsi que l'explique saint François de Sales. On peut rechercher aussi quelle relation existe entre les vertus théologiques et les vertus cardinales.

Nous avons montré plus haut que la justice était une forme commune à toutes les vertus, que l'humilité correspondait à la prudence, la crainte à la tempérance et le zèle à la force. Ici, le parallélisme n'est point aussi parfait, et nous sommes conduits à rapprocher de la foi la prudence, de l'espérance la force et la tempérance, et de la charité la justice. Cette différence est fondée sur la différence d'objet qui existe entre les

(1) *I Cor.*, XIII, 13. — (2) *Gal.*, II, 20.

vertus théologiques et les vertus morales. Celles-ci sont plutôt des manifestations de la vertu, des formes extérieures du caractère parfait de l'homme moral; tandis que les vertus théologiques, qui ont Dieu pour objet, supposent des actes purement intérieurs, dont la grandeur, le mérite et la dignité ne sont connus que de Dieu, et qui dépassent infiniment la sphère des vertus morales.

Toutefois, les vertus théologiques ne demeurent point inactives, et, dans nos relations avec le prochain, elles apportent partout l'harmonie, la douceur et l'amour. Ainsi, la foi nous enseigne le respect de l'homme, la dignité de l'être raisonnable fait à l'image de Dieu. L'espérance nous apprend à ne point désespérer de l'humanité, à avoir confiance dans ses nobles facultés travaillant avec le secours de Dieu. La charité enfin nous inspire le véritable amour des hommes (1), ἀγαπώμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν.

### § VII. — *De l'amour du prochain.*

Si nous analysons les motifs de notre amour du prochain, nous trouverons d'abord que les plus généraux sont puisés dans la nature humaine. Nous nous aimons les uns les autres, parce que nous sommes de la même chair (2), *carnem tuam ne despexeris*. Un autre motif plus relevé nous porte encore à aimer nos semblables, c'est que nous voyons en eux des êtres raisonnables. Cette espèce d'amour dépasse les limites de la famille, de la patrie, et s'adresse à toute la race humaine. Enfin, nous nous aimons comme chrétiens, comme des créatures rachetées par le sang de l'Homme-Dieu. Cet amour est supérieur à tous les autres; il n'est point limité par le temps, comme le précédent, mais il s'étend au-delà de ce monde, et dure pendant l'éternité. C'est l'Eglise qui est le lien de cet amour, ce sont ses membres que nous aimons, c'est le caractère et la forme qu'elle leur imprime qui nous attache. Et voilà pourquoi cet amour est le plus élevé, le plus pur et le plus désintéressé de tous. Ainsi, l'amour naturel, l'amour raisonnable et l'amour chrétien, telles sont les trois formes de l'amour du prochain. Chacune d'elles a les trois éléments que nous avons analysés plus haut, l'estime, la

(1) I JOAN., IV, 7. — (2) IS., LVIII, 7; I JOAN., III, 17; JACOB., II, 13, 15.



confiance et l'affection. Le premier de ces sentiments s'applique à cette partie de l'humanité qui est encore enchaînée dans les liens de la vie matérielle, et qui ne présente qu'une vie sociale informe et à peine ébauchée ; le second se rapporte aux peuples et aux nations qui honorent la nature raisonnable, et vivent avec nous dans de pacifiques relations ; le troisième ne convient proprement qu'aux peuples chrétiens, qui seuls ont une véritable civilisation, et travaillent efficacement à faire de l'humanité une seule et même famille.

L'amour du prochain comprend plusieurs degrés : l'estime, qui a pour objet et pour motif le bien que nous apercevons dans autrui ; la bienfaisance et la charité, qui est l'école de l'humilité et la vertu obligée des riches de ce monde ; enfin, *l'amour des ennemis*, le plus noble et le plus difficile de tous. Que le soleil ne se couche pas sur votre inimitié, a dit le Seigneur. De même que la continence triomphe de la sensualité, de même l'amour des ennemis est une victoire remportée sur notre susceptibilité orgueilleuse et malade. L'amour des ennemis a une vertu expiatoire qui éteint la faute de l'oppresseur. Le Christ étendant ses bras vers un peuple qui l'injurie, et priant pour ses bourreaux ; le diacre Etienne demandant que sa mort ne soit pas imputée à ceux qui le lapidaient sont d'éternels exemples à imiter. La pratique de cette vertu demande une grande pureté d'âme et de la noblesse dans le caractère. On distingue entre *la longanimité*, ou patience à l'égard de l'offenseur, entre *la clémence* qui pardonne, et *la magnanimité* qui comble de bienfaits la personne de l'offenseur, et néglige d'user de représailles.

Les effets de l'amour du prochain sont le maintien de l'unité, de la paix et de la joie parmi les hommes, ainsi que la pratique de cette politesse sociale qui est une partie intégrante de la vraie civilisation, et dont le christianisme fait le fond et l'essence. En effet, partout où il n'existe pas, derrière les démonstrations les plus expressives de la bienveillance, il n'y a qu'un vain formalisme, et bien souvent encore le mensonge et la fourberie.

### § VIII. — *De la perfection de la vie spirituelle.*

Pendant la première période de la vie spirituelle, nous avons vu l'âme occupée à se purifier par la pratique des

vertus de renoncement; dans la période de progrès, elle a tourné son activité vers Dieu et vers le prochain; dans la période que nous allons décrire, elle manifeste et rend visible l'action divine dont elle reçoit l'influence, et présente aux hommes le spectacle même de la vertu. Cette période renferme les deux précédentes et suppose une purification continue, une vie spirituelle active, et une entière direction de nos facultés vers Dieu. Une âme arrivée à la perfection chrétienne exerce un véritable sacerdoce : elle prie, elle s'immole, elle sauve.

Cette période a une initiation sacramentelle qui lui est propre, c'est la participation fréquente au sacrement de l'Eucharistie. Ceux qui communient fréquemment deviennent en effet une prière vivante, une oblation sainte et une bénédiction efficace pour leurs frères. Qu'est-ce que l'Eucharistie, sinon la sanctification réelle de l'homme tout entier, de l'individu, aussi bien que de l'humanité? Elle nous aide à vaincre le principe de la concupiscence, l'élément ténébreux et désordonné qui est en nous. Elle apprend à l'esprit à dominer sur le corps, et en déposant en l'homme un levain nouveau et céleste, elle jette les bases de sa gloire future. Mais ce n'est pas tout, l'Eucharistie est encore un sacrifice. Elle a une valeur universelle et objective. En effet, le privilège de consacrer les saintes espèces accordé à un individu qui est entré dans les conditions de la vie sacerdotale, n'est pas un privilège qui se borne à sa personne. Si le prêtre monte seul à l'autel, il n'y monte pas pour lui seul. Il y porte les vœux de tous, et il prie pour tous. En devenant prêtre, il est sorti de sa famille, de sa parenté; il est l'héritage de Jésus-Christ et l'ambassadeur de tous ses frères. Par conséquent, l'assistance à la messe produit les plus salutaires effets.

Dans l'étude des phénomènes que présente cette période, il importe de bien distinguer entre ce qui est humain et ce qui est divin; sans doute, dans les périodes précédentes, l'action divine s'unissait aussi à l'action humaine, mais le moi conservait sa prédominance et se faisait reconnaître à ses œuvres. Ici, au contraire, c'est Dieu qui se montre et qui se manifeste, soit dans *la prière*, qui est devenue l'acte habituel de l'esprit, soit dans certains *don*s particuliers, supérieurs à la puissance humaine, soit enfin dans certains *états* extraordinaires qui n'appartiennent pas au monde présent, et qui ne se pro-



duisent ici-bas que par intervalles. De là, les trois parties de cette dernière période.

### § IX. — *De l'esprit de prière.*

L'acte habituel de l'âme parfaite est la prière. La prière est un sacrifice, en tant qu'elle s'adresse à Dieu, et une source de grâces et de bénédictions, en tant qu'elle a rapport aux hommes. A ces caractères généraux de la prière correspondent trois états de l'âme, qui nous semblent parallèles aux trois vertus théologiques; ce sont *la ferveur, la joie spirituelle et l'immolation intérieure*. La ferveur est l'expression d'une foi vive. C'est une certaine fusion de l'esprit de l'homme avec l'esprit de Dieu, opérée dans l'ardeur de la piété et à la clarté de la grâce divine. Cette ferveur produit en nous une sagesse supérieure qui aperçoit les vrais rapports des choses, résout les problèmes, devine les énigmes, et se nourrit de toute parole qui procède de la bouche de Dieu. La prière de l'âme fervente a ces trois degrés : *la méditation, la contemplation et la prière d'union*. La première est une opération discursive, où le raisonnement a sa part; la seconde est une intuition idéale, une conception immédiate de la vérité; la troisième est la consommation de notre union avec Dieu, ou la conscience claire et le sentiment intime que notre esprit est uni à Dieu. Ces trois degrés de la prière correspondent aux trois cieux décrits par les mystiques (1).

La joie spirituelle est produite en nous par le sentiment profond des choses célestes. Elle est la seule vraie joie, parce qu'elle a pour fondement et pour motif le bien qui est en nous-même et dans notre prochain (2).

Mais la joie céleste n'a point la jouissance pour cause immédiate et nécessaire, car souvent la fatigue du combat spirituel laisse dans l'âme un sentiment douloureux qui est le sacrifice ou l'immolation intérieure. Cet état est le point culminant de la vertu chrétienne. En effet, comme le sacrifice est le résumé de toute la religion et la consommation de la vie spirituelle, il s'ensuit que la perfection doit consister à offrir à Dieu le sacrifice de soi-même, afin que les fruits en reviennent à tous

(1) Cf. GÉRRES, DIEPENBROCK, S. JEAN DE LA CROIX, etc. — (2) LUC., VI, 23; MATTH., V, 12; Gal., V, 22; Philip., III, 1; IV, 4.

les hommes. C'est là ce que proclame toute la doctrine chrétienne, ce que signifie le culte de l'Eglise, ce qu'ont pratiqué les saints. C'est à la fois un état d'expiation et de réconciliation en tout semblable à celui de Jésus crucifié, qui, par sa mort sanglante, expie, rachète et sauve; aussi est-ce à cette école de la Croix que nous devons être formés, si, après les rudes combats de la terre, nous voulons être glorifiés avec Jésus-Christ.

§ X. — *De certains dons particuliers et états extraordinaires.*

L'esprit de prière n'est pas le seul caractère de la dernière période de la vie spirituelle, et nous avons signalé plus haut quelques dons particuliers que saint Paul appelle *charismes*, *grâces gratuites* (1), *χρησμοί*, *gratiæ gratis datæ*.

Ces dons consistent dans la puissance d'accomplir certains actes supérieurs aux lois qui régissent le monde présent. Ils sont une restauration des rapports primitifs qui existaient entre l'homme et la nature, une anticipation du temps futur, où sera déliée la nécessité fatale qui enchaîne la matière, et l'empêche d'être complètement l'organe et l'instrument de l'esprit; ils sont une preuve de la conformité qu'ont avec Jésus-Christ ceux qui sont sanctifiés en son esprit, et enfin un critérium infaillible de la vérité de sa doctrine (2). Parmi ces dons, les uns se rapportent à la pensée, les autres à la parole, les autres à l'action; nous avons donc à distinguer *le don de prophétie*, *le don des langues* et *le don des miracles*.

L'homme a la faculté de prévoir l'avenir et de faire des inductions sur le temps futur, mais cette faculté est conjecturale sous plusieurs rapports. De plus, une entrevue de l'avenir, une illumination soudaine et céleste, de lointains pressentiments ne sont point encore la prophétie. Le prophète est élevé au-dessus de la sphère terrestre; il voit l'action, les conséquences qu'elle produit, et le jugement de Dieu sur les pécheurs, dans un même enchaînement historique; et c'est cet enchaînement qui est l'objet de sa prophétie. Comme le prophète aperçoit dans l'avenir quelque partie de l'ordre universel, la vue et l'intelligence de cet ordre le frappent, l'émeuvent et excitent en lui un vif sentiment du rythme et de l'harmonie. De là, la poésie des prophètes et l'admirable

(1) *Rom.*, XI, 29; XII, 6; *I Cor.*, XII, 4, 9, 28, 30, 31. — (2) *MATTH.*, XVI, 17, 18.



expression de leur visage. Le Christ, qui est le centre de toutes les prophéties, est aussi le plus grand des prophètes, et il a voulu que le don de prophétie se conservât toujours dans l'Eglise, de manière qu'aucun grand événement historique ne survienne, sans qu'il n'ait été prédit par quelques hommes inspirés de l'esprit de Dieu (1).

L'homme a la faculté de parler. Le mot est l'idée incorporée à un son ; et la langue est une formation organique qui représente au dehors la vie de l'âme. Or, la faculté de parler et le produit de cette faculté, portent dans la condition présente, comme tout le reste, l'empreinte de la déchéance primitive. D'abord, la langue n'est pas la reproduction exacte de la pensée ; ensuite, en se détachant des formations primitives, les diverses langues ont perdu plus ou moins de leur vérité, de leur force et de leur profondeur originelles ; enfin, dans la condition présente, la connaissance que nous avons de la réalité et des rapports essentiels des choses étant très-incomplète, l'expression de cette connaissance par le langage sera pareillement imparfaite et inexacte. Cela est si vrai que la langue sacrée elle-même est imparfaite, et bien qu'elle présente à l'esprit qui la médite une élévation, une profondeur et une richesse admirables, il n'y a point d'homme, s'il n'est assisté de la grâce divine et du secours de l'Esprit-Saint, qui en puisse pénétrer le véritable sens. De là il suit clairement que l'Eglise catholique est seule en possession du vrai sens des saintes Ecritures.

Cependant, l'inspiration n'est point encore le don des langues, et pour bien saisir le véritable caractère de ce dernier fait, il faut l'étudier tel qu'il se produisit au jour de la Pentecôte et dans la primitive Eglise. La nouveauté de la parole des apôtres (2), *καινότης τοῦ λαλῆν*, consistait à la fois dans les idées et dans les mots, et plus encore dans les mots que dans les idées. Des faits analogues se sont reproduits à toutes les époques de l'Eglise (3).

Quant au don des miracles, nous nous bornerons à nommer les guérisons nombreuses que nous lisons dans la vie des saints. Elles se produisent par la puissance de leur intercession, puissance dérivée de Jésus-Christ, et qui dépasse les

(1) JOEL, II, 28. — (2) MARC., XVI, 17. — (3) Cf. GÖRRES, *Mystique chrétienne*, p. 403 ; sainte Elisabeth de Hongrie, sainte Jeanne de la Croix.

forces naturelles. Son exercice suppose, d'une part, que le thaumaturge, par une prière pleine de foi, est en rapport avec Jésus-Christ, et, d'autre part, que le malade est en rapport avec le thaumaturge. Le don des miracles s'est aussi perpétué dans l'Eglise, et il est devenu une des conditions de la canonisation des saints.

Nous devons enfin examiner ici certains *états* tout spéciaux, qui sont en dehors des lois normales de l'existence humaine. Que ces états soient délicieux ou douloureux, ils n'en portent pas moins tous l'empreinte du sacrifice. Ainsi, dans *l'extase*, l'âme est dégagée des liens qui l'attachent à la matière; dans *les clartés* et *les auréoles*, dans *les stigmates* et *les plaies*, il y a tantôt les transports d'une joie céleste, tantôt de rudes combats contre la douleur. Ce sont des états conformes à celui du Christ transfiguré sur le Thabor, ou souffrant sur le Golgotha.

Tous ces faits ne sont point de pures merveilles destinées à exciter la curiosité des savants, ils sont avant tout des états salutaires et méritoires qui fortifient notre foi et nous déchargent de nos dettes. C'est ainsi que nous voyons un grand nombre de saintes demander et obtenir la faveur de souffrir pour autrui. Dans tous les cas, ils nous mettent sous les yeux le triomphe éclatant de l'esprit sur la matière (1).

## § XI. — *De la mort chrétienne.*

Après avoir considéré la vie chrétienne et vertueuse dans son origine, ses progrès et ses développements, pendant la durée du siècle présent, il faut aussi la considérer dans sa fin, c'est-à-dire dans la mort temporelle. Ici encore l'Eglise est chargée auprès de nous d'un ministère sublime. Elle nous donne l'initiation sacramentelle qui convient à ce redoutable moment, l'Extrême-Onction. L'huile sainte et la prière adoucissent les douleurs et sauvent quelquefois. C'est une confirmation sacramentelle du mourant, qui nous présente le résumé de toutes les vertus chrétiennes. Il y a en effet, dans le moribond bien disposé à recevoir l'Extrême-Onction,

(1) Voir en particulier les vies de sainte Rose de Lima, de saint Joseph de Copertino, de saint Nicolas de Flue, de sainte Catherine de Sienne, de sainte Colette, etc., etc.



le repentir et l'humilité, la force et le zèle, la foi, l'espérance et la charité, et, de plus, une consécration suprême de tout son être à Dieu, par la douleur et la maladie supportées en union avec Jésus-Christ, c'est-à-dire par le sacrifice.

Ce moment est une crise décisive; la conscience agitée soulève ses plus vieux souvenirs; tous les âges de notre vie nous apparaissent, toutes nos fautes se montrent à découvert; le doute de la miséricorde divine tourmente l'âme et tend à la jeter dans le désespoir. C'est alors que l'Eglise nous apporte de la part de Dieu son message de pardon, et met entre nos mains l'image du divin Rédempteur. Bientôt la foi et l'espérance se raffermissent, le courage renaît, la ferveur et le désir consomment la victime, un saint transport, un élan suprême la divise et le sacrifice s'accomplit. Alors le visage du juste s'illumine, ses traits se reposent, son œil laisse échapper des clartés célestes, son front semble refléter la gloire des mystères de Dieu, et tout son être prend une attitude d'harmonie éternelle et immuable, qui annonce l'accord parfait entre la vertu et le bonheur, entre le temps et l'éternité.

Parmi les justes qui meurent, il faut faire une différence entre ceux qui ont été engagés dans les liens de la vie sociale, et ceux qui ont mené une vie religieuse proprement dite. Les uns ont des adieux à faire, les autres sont depuis longtemps tout entiers à Dieu. Autrement meurt le père de famille, le riche, qui a joui des biens de ce monde, et autrement la vierge qui s'est consacrée au céleste Epoux, et dont les brûlantes aspirations agissent avec tant de douceur et de force pour opérer la séparation de l'âme et du corps. En somme, bienheureux sont ceux qui meurent dans le Seigneur!

Il est encore une observation à faire. Ce que l'homme a été sur la terre, il l'est ordinairement dans la mort. Le laboureur se représente ses champs et ses travaux, l'artisan son métier, le penseur ses méditations habituelles, l'artiste son chef-d'œuvre, le soldat les armées et les batailles, le prêtre, enfin, l'autel, le sacrifice, la communion eucharistique, etc., etc. C'est la forme définitive, et comme l'empreinte qui demeure gravée dans l'âme, et qui y sera éternellement conservée dans l'être véritable de Dieu.

§ XII. — *Vie antichrétienne et en opposition avec la vie de Jésus-Christ. — Nature du péché.*

Après avoir parcouru ces régions éclairées des splendeurs célestes de la vertu, nous devons nous enfoncer dans les ténébreuses profondeurs de la vie du péché. Il y a aussi dans ce sombre royaume quelque semblant d'organisation et une certaine marche méthodique pour la corruption et la ruine de l'âme. Nous diviserons ce qui se rapporte à cette partie en ces trois points : nature du péché, histoire du péché et jugement du péché.

Le caractère le plus général du péché, c'est qu'il est une action contraire à la loi. En effet, dès l'instant que toute action conforme à la loi est moralement bonne, il s'ensuit que toute action qui lui est contraire est moralement mauvaise. Or, comme la conscience humaine a un côté moral et un côté religieux, le péché peut être envisagé sous le point de vue psychologique et sous le point de vue théologique. Sous ce dernier rapport, il est une *violation de la loi* (1), ἀνομία, ἀδικία, ἀμαρτία, et par le fait, une *offense de Dieu*; sous le second, il est un *acte d'égoïsme* et constitue *l'esclavage de l'âme*. Il faut d'ailleurs distinguer entre la transgression légère et l'impiété proprement dite, entre une altération peu profonde et un renversement complet des rapports qui nous unissent à Dieu (2). Considéré comme offense de Dieu et comme violation de la loi, le péché a pour conséquence de briser la société de l'âme avec Dieu, et de la constituer dans un état de mort spirituelle, c'est-à-dire de séparation d'avec Dieu législateur, rédempteur et sanctificateur.

Mais si l'on étudie le péché sous le point de vue psychologique, on reconnaît tout d'abord qu'il est une œuvre d'égoïsme, et qu'il a pour principe l'amour-propre, φιλαυτία, *conversio ad bonum commutabile*. Or, l'égoïsme, en méconnaissant les vrais rapports de l'âme avec le monde extérieur et avec Dieu, concentre toute notre activité sur deux foyers principaux, la tête et les appétits inférieurs, l'orgueil et la sensualité. La conséquence nécessaire de cet état est l'escla-

(1) I JOAN., III, 4; Gen., XXXIX, 9; II Reg., XII, 13; LUC., XV, 18. — (2) MATTH., VII, 3; *ibid.*, XXIII, 23.



vage de l'âme, et tout péché porte ainsi dans sa cause même son propre châtement.

Il est facile de retrouver ces quatre caractères du péché dans la terrible peinture qu'en a faite saint Paul en écrivant aux Romains (1).

### § XIII. — *L'histoire du péché.*

Après avoir analysé la nature du péché, il faut parcourir la suite de son histoire.

Le premier péché actuel est devenu pour toute la race humaine un péché d'origine. Or, pour ne parler ici que du point de vue moral, le péché originel est dans chaque homme une disposition au péché actuel qui se manifeste dans l'entendement, dans la sensibilité et dans la volonté. Avant l'éveil de la vie morale, cette disposition est en nous à l'état de germe non développé. Mais, dès que les conditions voulues pour le développement de ce germe sont présentes, nous voyons se produire le phénomène de conscience appelé *tentation*. C'est du moi que nous vient la première tentation (2). *Unusquisque tentatur propriâ concupiscentiâ abstractus et illectus*. Le monde, c'est-à-dire l'atmosphère morale que nous respirons, est la deuxième tentation (3). Enfin, l'esprit de malice, appelé *le tentateur, le calomniateur, le menteur et l'homicide*, nous sollicite et nous obsède en agissant au dedans et au dehors par un attrait mystérieux. Il peut induire l'âme à une perversité profonde, et lui communiquer une malice sur-humaine.

Le germe développé par la tentation donne naissance au péché (4), *concupiscentia cùm conceperit parit peccatum*. Le *mauvais désir* consenti et accepté est ainsi le premier degré de malice du péché. La parole mauvaise ou le mauvais dessein exprimé, formulé dans le but d'incliner autrui à pécher, en est le deuxième degré. Enfin, le passage de la parole à l'action,

(1) Rom., I, 26. Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominie..... Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt, repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia, nequitia, plenos invidia, homicidio, contentione, dolo, malignitate, susurrones, detractores, Deo odibiles, contumeliosos, superbos, elatos, inventores malorum, parentibus non obedientes, insipientes, incompressos, sine affectione, absque fœdere, sine misericordia. — (2) JACOB., I, 14. — (3) I JOAN., II, 15 et seq. — (4) JACOB., I, 15.

du péché intérieur au péché extérieur, suppose une malice plus profonde encore que dans les deux premiers cas, et constitue le troisième degré du péché.

Cependant, le péché suit en nous une loi d'accroissement et de développement qui le transforme en une véritable puissance. En répétant fréquemment les mêmes actes, la pensée et le désir reviennent souvent à l'esprit, l'habitude se contracte, le corps et les appétits réclament impérieusement leur jouissance accoutumée. D'ailleurs, par suite du lien intime qui existe entre les diverses parties de la vie morale, un seul vice en engendre plusieurs autres. Ainsi, l'amour du plaisir amène la prodigalité, les folles dépenses, le vol; le vol conduit au meurtre, etc., etc. Il se forme aussi autour du pécheur une atmosphère malsaine qui exerce sur lui une influence désorganisatrice. Ses amis, ses complices, les vils instruments de ses péchés lui imposent une espèce d'obligation de continuer et d'accélérer l'œuvre de sa ruine morale.

En observant attentivement les divers phénomènes que présente cette ruine morale, on peut y distinguer trois phases principales; d'abord, la faiblesse morale ou le règne de la passion; puis le vice ou le mal, considéré comme force active, et enfin l'agression et la lutte contre le bien ou l'endurcissement. Si l'on analyse chacun de ces états, on trouve qu'ils correspondent assez bien aux différents âges de la vie humaine; car la jeunesse est assez généralement l'âge des passions, l'âge mûr, la période occupée par les vices, et la vieillesse, l'époque de l'affermissement dans le mal.

Pour compléter cette histoire du péché, il faut faire une revue des divers phénomènes qui se produisent dans une âme gouvernée par le péché, et en étudiant ces phénomènes dans l'homme individuel, dans l'homme social et dans l'homme religieux, on trouvera à peu près toutes les espèces de péchés, énumérés, plutôt que classés par les scolastiques. Il importe surtout de fonder la classification que l'on en fait sur les diverses facultés de l'âme.

Ainsi, nous voyons d'abord la sensibilité, faculté d'aimer ou de haïr, nous présenter lorsqu'elle est envahie par le péché, *la vanité, la légèreté, la lâcheté et la colère*, et avec la colère une multitude d'actions criminelles et violentes. L'entendement soumis à l'action du péché devient le domaine de *l'ignorance* et d'une *inconstance* stupide, *μωπήα*. La volonté, engagée dans



les liens du péché, se présente, tantôt languissante et *parresseuse* pour le bien, ἀκηδία, tantôt ardente et prompte pour la *luxure* et la sensualité, ἁσωτία.

Tels sont les phénomènes qui se produisent dans l'homme individuel; mais si l'on considère l'homme pécheur dans ses rapports avec ses semblables, on trouvera en lui une corruption plus profonde, des vices plus raffinés. Ainsi, on verra régner en souveraines, dans sa faculté de sentir, *l'envie* et *la haine*; dans son entendement, *le mensonge* et *l'hypocrisie*; dans sa volonté, *l'orgueil*, *l'ambition* et *l'avarice*. Toutes ces passions, la dernière surtout, sévissant tour à tour et troublant l'exercice des autres facultés, peuvent conduire aux plus grands crimes. Les casuistes citent en particulier l'oppression des veuves et des orphelins, le refus de salaire aux gens de service et aux ouvriers comme les plus grands péchés d'avarice.

Dans ses rapports avec Dieu, l'âme pécheresse substitue aux trois vertus théologiques, foi, espérance et charité, trois vices hideux qui amènent comme conséquence ordinaire *l'impénitence finale* du pécheur. La foi rejetée de l'âme y est bientôt remplacée par *la superstition* et par *l'incrédulité*. La perte de l'espérance fait régner dans l'âme deux sentiments opposés plutôt en apparence qu'en réalité; ce sont la *présomption* et le *désespoir*. Enfin, l'amour du souverain Bien, ou la charité, est remplacé par la haine du bien, qui devient à la fin une lutte insensée contre Dieu et l'endurcissement du cœur, σκληροκαρδία. Dans ces conditions, l'âme s'éloigne de Dieu par une fuite de plus en plus rapide, et se rapproche sans cesse du néant sans qu'elle puisse jamais y atteindre. Telle est en résumé la lamentable histoire du péché.

#### § XIV. — *Le jugement du péché.*

Mais il faut voir le dénouement et la fin de cet état. Le péché, portant avec lui un jugement de Dieu, un jugement de la conscience et un jugement des hommes, trouve un premier châtiment dans ses conséquences naturelles. Ainsi, l'inquiétude, le trouble et le remords, le désordre et la honte, l'inimitié et la guerre contre tous, sont déjà une peine temporelle du péché.

Mais, outre ces suites naturelles, le péché est condamné à

un châtement surnaturel. Ce châtement est *la mort* sous toutes les formes. En effet, bien que la mort temporelle ne suive pas immédiatement un acte mauvais, il est certain que les facultés du pécheur meurent et s'éteignent avant lui ; il perd ses amitiés, son honneur, son crédit, et la plupart du temps ses biens extérieurs. Mais ce n'est là que le commencement des douleurs ; car, au sortir de cette vie, il tombe sous le coup de la peine éternelle. Comme il y a rupture d'amitié entre Dieu et la volonté mauvaise, et que toute volonté qui est mauvaise dans la mort le demeurera éternellement, il s'ensuit que la damnation n'est point une peine médicinale ni corrective, mais une peine vindicative, et telle qu'une justice infinie doit l'infliger à une volonté éternellement rebelle. C'est ainsi que se consomme le terrible châtement du péché, et que se termine sa lamentable histoire.

## DOCTRINE DES DEVOIRS.

### *Introduction.*

Après que la doctrine des biens nous a montré quelles sont les conditions de l'action morale, que la doctrine des vertus a considéré la personne morale agissant sur elle-même et en elle-même, pour l'accomplissement du bien, il nous reste à considérer comment cette même personne morale agit au dehors et produit des *œuvres* extérieures. C'est l'objet de la *doctrine des devoirs*, qui embrasse l'activité morale tout entière, et dont la loi peut se formuler dans ces deux mots : *Ora et labora.*

La doctrine des devoirs se rattache étroitement à la doctrine des vertus, car l'action n'est que l'expression d'une résolution intérieure, délibérée et consentie. Il n'y a donc point de devoirs accomplis sans un fond de vertu. D'un autre côté, il n'y a point de vertu sans l'accomplissement du devoir, car, dans la plupart des cas, l'action fait partie de l'exercice d'une vertu. Il y a, toutefois, cette différence entre ces deux parties de la morale, que, dans la doctrine des vertus, nous voyons le moi prendre le Christ pour le modèle idéal de toute perfection, et s'efforcer de l'imiter par une série d'actes vertueux, tandis que dans la doctrine des devoirs, ce sont les relations extérieures de la personne morale qui



donnent naissance à ses différents devoirs, et placent ses facultés actives dans des rapports déterminés.

Cependant, dans l'une et l'autre doctrine, la liberté morale apparaît au premier plan. Il n'y a ni vertu ni devoir sans une libre détermination. L'acte vertueux, ainsi que l'œuvre extérieure, sont libres, et le principe formateur, ou plutôt la loi organique des vertus comme des devoirs, est la charité. Il est évident que la doctrine des devoirs complète et termine un exposé systématique des principales idées de la morale chrétienne. Après avoir considéré le bien comme une donnée objective, après avoir vu la personne morale se l'approprier et se l'assimiler, il ne nous reste plus qu'à en considérer l'expression et le reflet dans nos relations diverses, soit avec Dieu, soit avec nos semblables.

D'ailleurs, l'accomplissement du devoir n'étant pas autre chose que l'effort fait par l'homme pour atteindre la fin qui lui est assignée dans l'ordre universel, il résulte, de ce qui précède, que la vie parfaite, c'est-à-dire la vie consacrée au devoir, est une *vie de sacrifice*. Ce caractère est aussi celui que nous présente la vie de Jésus-Christ, idéal suprême et modèle accompli de la vertu parfaite.

Or, le sacrifice, dans son acception la plus générale, est un acte par lequel on rapporte au souverain Bien les biens relatifs que nous tenons de lui. La forme extérieure de cet acte est une *consécration*. Par conséquent, tous les actes que le devoir impose, ont jusqu'à un certain point le caractère d'une consécration. Mais il faut distinguer entre une consécration immédiate, faite selon un rite religieux et sacramentel, et une consécration médiate, accomplie par les forces de notre activité, et ayant pour objet l'organisation de nos biens relatifs. A la première se rapportent *les devoirs de la vie religieuse*, à la seconde *les devoirs de la vie sociale*, et ainsi tous les devoirs sont renfermés dans ces deux mots : *Ora et labora*.

Mais si l'on compare cette double série de devoirs quant à leur forme, on verra qu'ils ont des caractères opposés. Les uns, qui procèdent de la grâce divine, ont pour caractère général *le repos* et *la solennité*; les autres, qui procèdent de la liberté, supposent *le travail* et *la peine*. Dans les premiers, c'est Dieu qui vivifie, sanctifie, bénit les dons offerts par l'homme; dans le second, c'est l'homme, qui, par sa vie conforme à la volonté divine, rend féconds et salutaires pour ses

semblables les dons qui lui viennent de Dieu. Ainsi, toute œuvre morale est jusqu'à un certain point une œuvre sainte, et porte le caractère d'une consécration.

On peut donc traduire la formule générale des devoirs : *Ora et labora*, de cette manière : « Vis pour l'honneur et la gloire de Dieu, et opère ton salut et celui de tes semblables. » Cette double loi correspond d'ailleurs à la fin des êtres créés ; car Dieu a créé le monde directement pour sa gloire, et indirectement pour la félicité des créatures. Ainsi, l'homme dévoué au devoir, tant par le culte qu'il rend à Dieu que par son action morale sur les créatures, poursuit et réalise l'accomplissement des fins suprêmes de la création.

L'objet du traité des devoirs est donc la doctrine entière des mœurs ; sa forme est plutôt impérative que descriptive. Cependant, en traitant scientifiquement la matière des devoirs, il faut surtout se préoccuper de l'enchaînement rigoureux et de la disposition méthodique des diverses parties, ainsi que l'ont fait autrefois les scolastiques. Ils avaient aperçu une division systématique dans la première et la seconde table du Décalogue, dans les vertus théologales et les vertus morales. Il y a quelque chose à retenir de cette classification.

Quant au Décalogue, il est l'abrégé le plus complet des devoirs, il embrasse le cercle entier de la vie humaine, domestique, civile et religieuse. Il n'omet aucun des biens essentiels de la personne morale soit individuelle, soit collective, et voilà pourquoi, il est à tout jamais la plus parfaite des législations.

Puisque tout devoir a pour objet la réalisation de notre fin et des relations qu'elle embrasse, et que, d'un autre côté, toutes nos actions doivent se rapporter, soit directement, soit indirectement, au souverain Bien, nous avons à analyser une double série d'actions, dont les unes appartiennent spécialement à la vie religieuse, et les autres à la vie sociale ; de là, les deux grandes divisions de la doctrine des devoirs.

#### ARTICLE PREMIER.

### **Devoirs de la vie religieuse.**

#### § I. — *Caractères fondamentaux de l'action religieuse.*

Le caractère le plus général d'une action religieuse c'est qu'elle est un signe, un symbole, tandis que l'action purement



humaine tend à l'organisation et à l'ordre du monde moral. Dans la vie religieuse, le rapport d'harmonie qui doit rattacher à Dieu l'esprit et la matière, est représenté et produit par des signes établis de Dieu, tandis que dans la vie morale, cette même harmonie est réalisée par actions conformes à la loi éternelle du Bien.

Or, tout signe ou symbole religieux nous présente une double face. D'un côté, il reproduit les conditions de la vie future, les splendeurs de la gloire divine, les joies de la béatitude éternelle; de l'autre, il se rapporte à la vie présente, à ses exigences et à ses besoins. Il faut supposer, pour qu'il remplisse ces deux fins, un moyen terme, un médiateur qui réunisse les caractères essentiels de l'une et de l'autre. Ce médiateur est l'Eglise, personnifiée dans le ministre sacré. Le devoir religieux est donc nécessairement un devoir prescrit, imposé par l'Eglise, accompli en communion avec elle, et selon la forme qu'elle détermine. Comme la divine autorité de l'Eglise peut être parfaitement démontrée, il s'ensuit que tout devoir religieux impose une obligation parfaitement raisonnable.

Il est inutile d'établir qu'il existe des devoirs religieux, car il est évident que toute personne morale soutient un rapport immédiat et médiat avec la volonté divine. La constante disposition d'un agent moral à remplir exactement les devoirs de la vie religieuse est appelée communément *dévotion*. Saint Thomas la définit ainsi : *Voluntas promptè se tradendi ad ea quæ pertinent ad Dei famulatum*.

Or, les devoirs de la vie religieuse consistent dans des actions par lesquelles nous faisons à Dieu, très-grand et très-bon, une donation entière de nous-même. Ces actions peuvent être ou des opérations purement intérieures, telles que la prière mentale, ou des actes extérieurs, tels que le sacrifice.

## § II. — *Il est nécessaire que l'action religieuse soit un sacrifice.*

Il est facile de démontrer la nécessité pour tout homme de rendre à Dieu un culte extérieur, consistant surtout dans le sacrifice.

L'homme tout entier appartient à Dieu. Mais en raison de

la limitation de son être, l'offrande de lui-même est insuffisante pour établir entre Dieu et lui une proportion quelconque. Il se tourne donc vers les objets du monde extérieur, pour compléter l'offrande qu'il fait de lui-même. Or, le monde extérieur est pareillement limité, et le sacrifice que l'homme en ferait à Dieu n'aurait aucune valeur, si une consécration particulière ne venait l'élever à une hauteur idéale et surnaturelle.

Mais l'homme, par ses seules forces, ne saurait donner ce caractère de consécration, car, dépourvu de sainteté comme il l'est, il a besoin lui-même d'être consacré et sanctifié; et il ne peut être consacré ni sanctifié que par le ministère d'un *prêtre*, plus élevé et plus digne que lui, ou que tout autre ministre choisi parmi les hommes. Ce prêtre ne saurait être un autre que l'Homme-Dieu, le Sauveur de l'humanité, le modèle et la source de toute sainteté.

Ainsi, Jésus-Christ est nécessairement notre oblation et notre prêtre, et tout sacrifice offert à Dieu parmi les hommes ne peut avoir d'autre valeur que de nous faire participer au sacrifice de Jésus-Christ. Par conséquent, le sacrifice de la messe, qui reproduit substantiellement le sacrifice de Jésus-Christ, est le seul vrai et réel sacrifice religieux, et la religion catholique possède seule ce qui fait l'essence du culte et de la prière.

Or, les œuvres de la piété chrétienne peuvent être envisagées à un triple point de vue : 1° d'après leur caractère sacramental; 2° d'après leur valeur et leur efficacité; 3° d'après leur forme extérieure et le symbolisme qu'elles renferment. Sous le premier rapport, elles se présentent comme une donation que l'homme fait à Dieu; sous le second, comme une effusion des dons de Dieu sur l'homme, et sous le troisième, comme une manifestation solennelle des facultés de la personne morale.

Le fond et la substance de toute action religieuse consiste dans l'identification de notre sacrifice avec le sacrifice de Jésus-Christ. Or, comme toute action religieuse est un acte humain, il faut en analyser successivement le côté intellectuel, puis le côté matériel et visible, et enfin le côté organique et vital.



§ III. — *Côté intellectuel de l'action religieuse.*

Le culte de Dieu est tout d'abord un culte *en esprit et en vérité* (1); et le Père veut des adorateurs *spirituels* (2). Or, c'est par l'Eglise que l'esprit humain est nourri de la vérité divine, et la prédication de l'Eglise n'est pas autre chose que la continuation à travers les siècles du ministère de Jésus-Christ. Elle consiste surtout dans *la lecture et l'explication des saintes Ecritures* (3), qui sont un élément essentiel du culte chrétien.

Mais là ne se borne pas le côté intellectuel de l'action religieuse. L'esprit chrétien a sa grande occupation dans *la prière*. L'âme tout entière y prend part, l'entendement, la sensibilité et la volonté. La prière est un devoir absolu, l'expression habituelle des sentiments de l'âme vertueuse, et l'affirmation explicite de nos rapports avec Dieu, principe et fin dernière de toutes choses. Puisque l'objet de toute prière ne peut être que l'honneur de Dieu et le désir de notre salut, il s'ensuit que l'on doit faire une distinction entre *la prière de louange, la prière de demande, et la prière d'action de grâces*.

§ IV. — *Côté extérieur de l'action religieuse.*

Le côté visible et sacramentel de l'action religieuse a pour objet l'identification de notre sacrifice avec le sacrifice de Jésus-Christ. Envisagée sous ce point de vue, l'action religieuse nous présente trois parties principales : *l'oblation, la consécration et la communion*. L'oblation est une prière de louange. Elle consiste : 1° dans l'offrande que l'on fait à Dieu de certains objets de la nature, et 2° dans le ministère du prêtre, représentant de l'assemblée des fidèles. La consécration a le sens général d'une prière de demande. Elle commence par l'humble exposition des vœux et des demandes du prêtre qui consacre, et s'achève par la transformation et la transsubstantiation des dons offerts. Elle fait participer aux mérites de Jésus-Christ tous ceux qui souffrent, et répand des

(1) JOAN., IV, 23. — (2) Ephes., VI, 18. — (3) CONC. TRID., sess. XXIV, de Ref., cap. 7.

biens spirituels sur tous ceux qui ont besoin de sa médiation divine. La communion est en général une action de grâces. Elle est précédée du baiser de paix, d'un aveu de nos fautes, plein d'humilité et de confiance filiale; elle se consomme dans la réception du corps du Seigneur, dans les prières d'action de grâces et dans la bénédiction des fidèles.

### § V. — *Côté efficace et organique de l'action religieuse.*

Si nous considérons enfin l'action vitale et restauratrice du sacrifice, nous verrons que notre nature matérielle est lentement et successivement transformée au corps glorifié de Jésus-Christ, et que cette transformation est fondée sur le lien intime et profond qui rattache le second Adam à tous les hommes qui sont ses frères. Cette action mystérieuse du culte dépasse les bornes du monde présent; elle s'étend aux saints du paradis, aux âmes des morts qui achèvent de se purifier, et, en général, à tous les hommes qui composent le corps mystique de Jésus-Christ. Par conséquent, le culte des saints et la prière pour les morts ont une base solide, comme devoir religieux. D'ailleurs, en se plaçant au seul point de vue naturel, on verra que rien n'est plus admirable que cette immense communauté d'intérêts et de sentiments humains, que cette union intime de tous les fidèles en un vaste corps dont les membres sont solidaires, et répondent les uns pour les autres devant la justice divine. Il y a là certes une des plus étonnantes merveilles du culte chrétien.

En devenant la prière et le sacrifice de Jésus-Christ, notre prière et notre sacrifice acquièrent une force et une vertu dont il est impossible d'assigner les limites. De là, les fruits de salut et les immenses bienfaits spirituels qui proviennent des actes religieux. On peut considérer ces fruits, soit dans *la pensée*, soit dans *la parole*, soit enfin dans différents *actes* spéciaux de *la vie* chrétienne.

### § VI. — *Des actes religieux individuels.*

La pensée est sanctifiée par la prière, la lecture, la méditation sainte. Pour être exaucée, toute prière doit être faite au nom du Christ, avec piété, avec amour, avec conformité à la volonté de Dieu, en état de grâce ou dans le but d'y par-



venir. *Pete sancta sanctè*. Telle est la loi ; et nul ne niera que l'accomplissement de cette condition ne soit très-salutaire pour notre âme. D'ailleurs, plus une faculté de l'esprit est exercée, plus elle acquiert de force et d'étendue. L'âme qui prie continuellement sera plus fortement attachée à Dieu, elle croîtra en humilité, en espérance, en charité, en zèle, en pureté, en douceur, et résistera plus facilement à la tentation. Il faut attribuer des effets analogues à la lecture pieuse, soit des saintes Ecritures, soit de la vie des saints ; à la méditation, qui tourne à la pratique journalière les vérités apprises dans la lecture ; à la contemplation, qui découvre, sous l'enveloppe des choses temporelles et passagères, les mystères des choses immuables et éternelles.

La vie pieuse est en outre une sanctification de la parole. Nous devons nous servir de la parole d'abord pour *confesser la foi*, quand cela est nécessaire, et pour la défendre, quand elle est attaquée en notre présence. En outre, nous devons faire un usage religieux de la parole dans *la confession des péchés* qui doit être accomplie avec une fidélité, une sincérité, une humilité entières. En prescrivant une confession annuelle, l'Eglise n'a fait autre chose que fixer un minimum, au-dessous duquel on ne peut rester sans se rendre coupable devant Dieu. Il est enfin un usage solennel de la parole qui appartient à la vertu de religion, c'est *le serment*. Son but est d'élever l'obligation morale de dire la vérité à la hauteur d'une obligation religieuse. Le serment est donc un lien religieux de la conscience morale ; et puisqu'il affermit la confiance qu'ont les hommes en la force d'une vérité prononcée devant Dieu, souverain juge des consciences, il s'ensuit qu'il est chose permise et légitime. Le Christ n'a point défendu le serment d'une manière absolue ; il en a au contraire relevé la dignité, en corrigeant les formules dont se servaient les pharisiens, formules qui répugnaient à la sincérité, à la loyauté et à la droiture de la conscience chrétienne (1). Si certains Pères, et en particulier Clément d'Alexandrie (2), saint Athanase, saint Jean Chrysostôme se sont exprimés avec une grande rigueur au sujet du serment, il faut expliquer leurs défenses par des raisons particulières, soit parce que la formule usitée alors contenait quelque mention des faux dieux, soit parce que la

(1) MATTH., V, 33-37. — (2) *Pedag.*, III, cap. 11.

morale des Pères grecs en général a un caractère plus idéal que ne le comporte la vie réelle. Cette abstention du serment est préconisée par Pélage, par les sectes du moyen-âge, par les cathares, vaudois, albigeois, et encore aujourd'hui par les anabaptistes, les memnonites et les quakers.

En considérant la vie chrétienne comme une série d'actes qui ont pour objet la sanctification de l'homme, nous devons rappeler différentes espèces de devoirs religieux proprement dits. D'abord, tout chrétien est obligé de participer au sacrement de l'Eucharistie. Ici, comme pour la confession des péchés, l'Eglise a fixé un minimum au-dessous duquel on ne peut se tenir sans pécher mortellement. La réception de l'Eucharistie suppose une préparation convenable. Elle produit d'ailleurs les effets les plus salutaires dans l'âme chrétienne, et tous trouvent en elle la paix de l'esprit et la joie du cœur. Il est en outre, pour le chrétien, une manière de s'attacher à Dieu par un lien aussi intime que possible, je veux parler des *vœux*. Le vœu est un serment d'appartenir à Dieu, prononcé en présence de l'Eglise. Il ne saurait être un devoir pour personne; mais quiconque promet une chose par vœu, contracte une obligation sévère, dont la violation constitue le sacrilège, qui est un énorme péché. L'Eglise règle les conditions, les obligations, les dispenses des vœux, et, en général, tout ce qui concerne cette partie.

Nous trouvons enfin un acte religieux qui est comme le complément et le couronnement de tous les autres, c'est *le martyre*, ou le sacrifice de la vie pour la gloire de Dieu et l'affirmation de la vérité chrétienne. Le martyre est un devoir, quand le salut de l'Eglise et l'honneur de la religion le demandent; et ils le demandent chaque fois que la tentative de sauver sa vie impliquerait une espèce d'apostasie et une négation de Jésus-Christ devant les hommes (1).

## § VII. — *Des actes religieux collectifs.*

Mais l'efficacité et l'influence salutaire du culte chrétien se montrent surtout dans certains actes de dévotion, auxquels plusieurs prennent part. Tels sont d'abord *le suffrage* ou la prière pour les autres; *les bénédictions* chrétiennes sur les

(1) MATTH., x, 16. 17, 23.



aliments et les demeures, sur les entreprises de toute espèce, sur les divers membres d'une famille, dans certaines circonstances solennelles; enfin, *les actes du culte domestique* qui investissent le père et la mère de famille d'une espèce de sacerdoce, et font de la demeure chrétienne un temple de Dieu où la piété habite.

### § VIII. — *Des formes et des conditions extérieures du culte religieux.*

Mais l'homme n'est pas un pur esprit, et, par conséquent, le culte qu'il rend à Dieu ne saurait exister sans revêtir une forme extérieure et sensible. Il faut donc aussi considérer les actes religieux dans leurs manifestations diverses, soit dans la personne chrétienne elle-même, soit hors d'elle, et sous les formes matérielles des temples, ou selon la suite historique des fêtes. Les devoirs qui se rapportent à cette partie ne sont pas de la même nature que les précédents. Ils sont soumis d'une manière générale à la loi du décorum et de la convenance religieuse; et, dans la mesure où cette convenance est essentielle à l'efficacité des actes religieux, ils deviennent obligatoires, selon les prescriptions de l'Eglise, qui juge ici en toute autorité. Or, l'expression la plus immédiate du sentiment religieux consiste dans *la prière vocale, le chant, les gestes et attitudes* diverses du corps humain.

La formule de prière la plus parfaite est *l'Oraison dominicale*, que saint Cyprien appelle le compendium de la doctrine chrétienne, et Tertullien le bréviaire de l'Evangile. Il faut y ajouter *la Salutation angélique, les oraisons* appelées *collectes, les litanies*, etc., etc.

Le chant religieux est l'écho d'une âme inspirée et vivement émue. Il s'adresse plus à l'esprit qu'aux sens, il a quelque chose de mâle, de vigoureux qui ne ressemble en rien à la mollesse des chants profanes. Rien n'égale la beauté des cantiques, hymnes sacrées et autres compositions lyriques chrétiennes.

Enfin, les attitudes et les gestes, ainsi que les ornements et vêtements du culte, sont autant d'expressions symboliques des plus grands mystères. Incliner la tête est un signe d'humilité; se frapper la poitrine exprime le repentir; joindre les mains est le geste de la supplication ou de la béné-

diction, etc., etc. Toutes ces choses sont fondées sur cette parole de l'Ecriture : Vous êtes les temples du Dieu vivant.

Mais si nous considérons les formes du culte en dehors de la personne du chrétien, nous trouvons qu'une des premières manifestations du culte est *la construction des temples*. L'idée fondamentale qui a inspiré ici le génie chrétien est la communauté de salut et de rédemption en Jésus-Christ ; et comme la croix est l'instrument du salut, les temples chrétiens ont eu dès l'origine, et auront toujours dans l'avenir la forme d'une croix. Leur décoration intérieure et extérieure a rapport aux mystères de la vie et de la mort du Christ, et embrasse toute l'histoire du monde. Les temples renferment en particulier l'autel, la chaire, le baptistère, les statues des saints, les reliques vénérées et authentiquement reconnues. Tous ces objets sont remplis d'une poésie sublime, émouvante, éclatante de vérité et profondément salulaire. Aussi, le plus beau spectacle qu'il y ait au monde est sans contredit le sacrifice chrétien solennellement accompli.

La succession des jours de la vie chrétienne compose dans l'Eglise une harmonie et un rythme d'un ordre particulier. *Les temps saints* et *les fêtes* diffèrent des temps profanes par la cessation du travail. L'Eglise s'efforce de reproduire ici-bas le repos de l'éternité, et d'affermir parmi les hommes l'espérance d'y parvenir. Elle a partagé le temps en *semaines* de sept jours, et l'année en trois grands *cycles* qui représentent l'histoire de Jésus-Christ et les destinées de l'humanité. C'est un devoir indispensable au temps présent de respecter la loi du chômage des fêtes et jours fériés. L'Etat doit, autant qu'il lui est possible, aider à l'action de l'Eglise, afin que cette loi soit religieusement observée.

Tels sont en résumé les devoirs de la vie religieuse. Toute vie humaine passée en dehors de ces devoirs est irréligieuse, et porte le caractère, soit de l'indifférentisme religieux, qui n'est qu'une impiété déguisée, soit de l'agression violente et brutale. Les moralistes traitent à ce propos du péché d'incrédulité, du blasphème, du parjure et du sacrilège.



## ARTICLE II.

**Devoirs de la vie sociale.***Introduction.*

Avant d'arriver à ce repos éternel auquel nous préparons les fêtes du culte chrétien, il faut remplir la durée du temps présent par une vie irréprochable. De même que les devoirs de la vie religieuse peuvent se résumer en ce seul mot : *Ora*, de même aussi les devoirs de la vie sociale sont tous renfermés dans celui-ci : *Labora*. L'essence du culte est d'exprimer et de produire l'union de l'homme avec Dieu, l'essence de la vie sociale est d'organiser ici-bas la cité de Dieu, et de faire de la terre comme une image du ciel. De là, le caractère général de la vie sociale est le travail ; non point un travail, imposé et accompli en vertu d'une loi fatale, mais un travail qui a pour objet la sanctification de l'homme et de l'humanité, par l'introduction dans la pratique de l'esprit de sainteté et de sacrifice. La vie sociale a donc en définitive un but religieux, et, en dehors de ce but, la société humaine est radicalement inexplicable.

A la sphère de la vie sociale appartiennent *les devoirs*, dans le sens strict du mot, c'est-à-dire les obligations qui peuvent se mesurer en quantités exactes. Il est visible que les devoirs religieux ne sauraient être limités ni mesurés, puisque le sentiment qui en inspire l'accomplissement ne saurait être limité lui-même, et voilà pourquoi ils sont l'objet d'une vertu spéciale appelée *vertu de religion*. Ici, au contraire, il y a nécessité de demeurer dans certaines limites, et de subordonner l'action individuelle à l'ordre établi dans la société.

D'ailleurs, le travail de l'homme social n'est pas une pure imitation de l'œuvre de la nature, qui n'est qu'une appropriation et une transformation des éléments matériels selon des procédés dont les agents naturels n'ont pas conscience ; mais il est un effort continu pour élever le niveau social à un degré de perfection supérieure, et en même temps une formation de l'homme moral. Ainsi l'homme, en cultivant la nature, s'élève lui-même et bâtit en son âme un édifice immortel. Il y a donc, dans les actes commandés par les devoirs sociaux, un double caractère d'appropriation individuelle et de répartition

sur autrui, qui est l'essence même de la vie sociale. L'individu tend d'abord à se conserver et à se compléter, puis à se dévouer à la personne morale collective. Ainsi s'exercent à la fois la liberté et la charité, qui ont pour termes corrélatifs la perfection de chacun et le bonheur de tous.

L'obligation de remplir les devoirs de la vie sociale, considérée au point de vue de la morale chrétienne, repose sur ce triple fondement : *la justice, la charité, la sainteté*. Le motif de justice est renfermé dans cette loi : Vois à ne pas faire à autrui ce que tu ne voudrais pas que l'on te fit à toi-même (1). Le motif de charité est exprimé dans cette autre loi : Aime ton prochain comme toi-même (2). Quant au motif de sainteté, il est clairement indiqué dans cette parole du Seigneur : Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (3). Ces idées rentrent les unes dans les autres ; la justice est comprise dans la charité, et toutes les deux sont renfermées dans la sainteté. Dieu est d'ailleurs leur centre et leur objet. La justice le considère comme souverain maître et législateur, la charité comme père et sauveur, la sainteté comme la souveraine perfection. La foi chrétienne est la seule gardienne de ces principes, et dès que l'on entreprend de la mettre de côté, sous le faux prétexte d'émanciper l'esprit humain, le pivot de l'ordre social est déplacé, et la société périt infailliblement. En effet, au lieu de rapporter tout à Dieu, le moi rapporte tout à lui-même, et devient nécessairement injuste, égoïste et impur. Alors, les résultats de son action dans l'ordre social ne peuvent être que la servitude, la perversité et la corruption.

Bien que les objets auxquels s'applique le travail de l'homme soient multiples et divers, la loi morale et la règle des devoirs les ramènent pourtant à l'unité. Tout d'abord, il faut distinguer *la sphère de l'individu*, comprenant les relations de l'homme avec les biens de l'existence individuelle, puis, *la sphère sociale*, comprenant les biens de la personne morale collective. Les devoirs compris dans la première sphère sont communs à tous les hommes, et les mêmes pour tous, tandis que ceux qui se rapportent à la seconde obligent diversement, selon la place que l'on occupe dans l'organisation du corps social. Les premiers sont donc des *devoirs généraux*, les

(1) TOB., IV, 16; MATTH., VII, 12; LUC., VI, 31. — (2) MATTH., XXII, 39. —

(3) *Ibid.*, VI, 48.



seconds des *devoirs spéciaux* et *particuliers*. Nous allons donner une rapide analyse des uns et des autres.

### Devoirs généraux.

#### § I. — *Devoir de cultiver son esprit.*

Nous devons distinguer entre les devoirs qui se rapportent aux biens constitutifs de la personne morale, et ceux qui ne sont relatifs qu'à son bien-être, ou qui ne concernent que des biens incorporels. Or, la personne morale est composée d'un esprit et d'un corps, elle se complète par la propriété. Le premier devoir de tout homme, par rapport à son esprit, est la recherche du vrai, dans le but de mieux pratiquer le bien; et ce devoir est fondé sur un motif de justice, de charité et de sainteté. C'est dans cette recherche que consistent la sagesse, la prudence et la droiture d'esprit.

Lorsque notre entendement est en possession du vrai, il peut le communiquer à d'autres, par l'enseignement et l'exemple. Les mêmes motifs qui nous imposent l'obligation de rechercher le vrai, nous commandent aussi de le communiquer aux autres. C'est justice, que tout homme racheté par Jésus-Christ, participe à la vérité; de plus, c'est faire une œuvre de charité et de dévouement que d'enseigner la vérité aux ignorants, de les conseiller, de les éclairer, et de les mettre en garde contre les séductions de l'erreur. Enfin, la communication de la vérité est une œuvre sainte, qui exige la pratique d'un grand nombre d'autres vertus, et en particulier de la modestie, de la patience et de la douceur. De là, il suit que c'est commettre une sacrilège profanation que d'enseigner l'erreur à la place de la vérité.

Il serait facile d'énumérer ici les nombreuses congrégations enseignantes que l'Eglise a fondées, soutenues et développées, et de rappeler les immenses services qu'elles ont rendus, soit au peuple chrétien, soit parmi les nations infidèles.

#### § II. — *Devoir de véracité.*

Le devoir de rechercher et de transmettre la vérité qui est imposé à tout homme, suppose que les biens de l'esprit sont une propriété commune à laquelle tous ont un droit égal.

De là naissent les deux devoirs de *la véracité* et de *la fidélité*. La véracité consiste à mettre un accord parfait entre la parole et la pensée. La fidélité consiste à tenir sa promesse. Dieu, étant la vérité absolue, il s'ensuit que l'esprit du christianisme est directement opposé au mensonge, à la duplicité, à la fourberie. La véracité est à proprement parler la pudeur de l'esprit (1) qu'un mensonge ternit et corrompt. Il faut donc éviter le mensonge comme une chose contraire à la justice, à la charité et à la sainteté. En conséquence, le chrétien doit porter, dans toute sa vie en général et dans chaque action en particulier, une observation scrupuleuse de la véracité et de la fidélité. Il détestera donc la pratique de cet odieux machiavélisme qui ne craint pas de mentir pour cause d'intérêt public, par esprit de secte et de parti, pour la défense d'une mauvaise cause, etc., etc. Une fiction spirituelle, une plaisanterie fine ne sont point choses défendues, pourvu qu'elles soient toujours gouvernées par cette parole de saint Paul : Nous sommes les membres les uns des autres. Saint Augustin ayant défini le mensonge : *Falsa significatio cum voluntate fallendi*, il s'ensuit que c'est dans l'intention de tromper que consiste la vraie nature du mensonge, et que c'est à ce point de vue qu'il faut en apprécier la gravité.

Puisque nous sommes les membres les uns des autres, il s'ensuit que dans nos rapports mutuels nous devons apporter de *la droiture* et de *la franchise*. La droiture, ou la droite intention rejette tout détour, mais elle ne doit pas dégénérer en maladresse; la franchise qui ne nous cache pas une vérité salubre, bien que pénible à entendre, ne doit pas non plus ressembler à la grossièreté ni à l'insolence. Dans la correction fraternelle, la franchise devient un devoir de justice, de charité et de sainteté.

A la droiture se rattache le devoir de *la sincérité*. Plus les rapports sont intimes, plus elle est obligatoire. Ainsi les époux se doivent une entière sincérité. Tout chrétien est obligé d'être sincère devant le médecin, devant le juge et devant le prêtre. La dissimulation est le défaut opposé à cette vertu.

(1) I JOAN., III, 3.



§ III. — *Devoir de discrétion.*

Cependant, comme la vie sociale ne constitue entre les hommes qu'une union relative et non absolue, il est clair que les devoirs de *la discrétion* et de *la prudence* sont appelés à compléter, limiter et restreindre les devoirs de la sincérité et de la franchise. Ces deux devoirs reposent d'ailleurs sur les mêmes motifs que les précédents.

Ainsi c'est un devoir strict de justice de garder un secret ; et plus le secret confié est important, plus l'indiscrétion est coupable. Elle peut aller jusqu'au parjure et au sacrilège. La charité chrétienne défend d'ailleurs de divulguer les fautes du prochain. Elle ne rappelle le mal d'autrui que pour l'atténuer et le corriger s'il y a lieu. Enfin, la sainteté commande une grande discrétion par-devant les enfants et les faibles ; elle veut que l'on ne traite pas en leur présence des questions capables de les scandaliser (1).

L'indiscrétion peut provenir de la légèreté, ou de la perversité, ou de la vulgarité ; or, de quelque source qu'elle dérive, elle est sévèrement défendue par de nombreux passages des saintes Ecritures, qui nous recommandent une sage économie dans nos paroles, et nous rappellent que nous devons un jour rendre compte de toute parole oiseuse. Ces passages condamnent indirectement la loquacité et le bavardage.

§ IV. — *Devoir de confiance en nos semblables.*

Enfin, c'est un devoir pour nous dans nos relations avec nos semblables d'avoir *confiance* en eux. S'il nous est permis d'entrer en une communication plus intime avec des personnes éprouvées, il nous est recommandé d'user d'une sage réserve à l'égard de celles que nous ne connaissons pas suffisamment. Mais cette réserve, bonne et utile dans la pratique, ne doit point aller jusqu'à nous faire perdre de vue le but élevé auquel nous élève le christianisme. Une âme solidement affermie dans le bien, a confiance en la divine Providence, et croit aux destinées de l'humanité ; elle dépasse cet étroit horizon, dans lequel les hommes ne nous apparaissent qu'avec leurs im-

(1) MATTH., XI, 3 ; JOAN., X, 24 et seq. ; MATTH., XXVI, 18.

perfections et leurs faiblesses, pour contempler la grandeur des espérances de l'homme et la profondeur des desseins de Dieu. De là, il suit que c'est un devoir pour nous d'avoir confiance en nos semblables, en évitant toutefois de tomber dans l'excès.

La bonhomie et la crédulité souvent trompées nous jettent dans la défiance et le soupçon. Cet état blesse la justice, la charité et la sainteté. Il empoisonne notre vie et celle des autres. Malheur à la famille où s'introduit entre les époux un mauvais soupçon ! Malheur à l'Etat où il met la division entre le prince et les sujets ! Malheur aussi à ceux qui l'excitent et ne se reposent pas, jusqu'à ce qu'il ait fait une éruption violente et bouleversé le monde !

Si la défiance et la crédulité peuvent s'excuser jusqu'à un certain point, il n'y a aucune justification possible pour *l'abus de confiance*, qui contient à la fois un mensonge et une infidélité, une tromperie et une trahison.

A l'analyse des devoirs qui concernent l'exercice des facultés de l'esprit, il faut joindre ceux qui se rapportent aux diverses fonctions de la vie du corps.

#### § V. — *Devoirs qui concernent la vie du corps.*

On peut considérer la vie corporelle, selon le point de vue négatif, qui comprend tout ce qui peut lui porter atteinte, et selon le point de vue positif, auquel se rapporte tout ce qui l'entretient et la propage.

Plus les appétits sont naturels, plus leur satisfaction est immédiate. Ainsi, dans la bête, la satisfaction de l'appétit est instinctive et fatale. Dans l'homme, au contraire, le système cérébro-spinal n'est pas seulement l'organe de la sensibilité ; il est surtout l'instrument et le point d'application de la volonté. De là il suit que l'homme *peut*, physiquement, dominer ses appétits, et que, moralement, il le *doit*. La raison a donc à intervenir, et à tracer la vraie limite dans la satisfaction des appétits.

Le corps de l'homme est un chef-d'œuvre de la puissance créatrice. Il est à la fois l'organe de la vie animale, de la vie intellectuelle, de la vie morale et de la vie chrétienne. De là découle le devoir de le *conserver* et de le *sanctifier*. A ces deux devoirs généraux se rapportent les trois grandes classes



de devoirs spéciaux concernant : 1° le maintien de la vie; 2° le développement de la vie; et 3° la transmission de la vie.

## § VI. — *De l'homicide.*

C'est un devoir de justice de conserver et d'entretenir la vie du corps. La prescription de l'Exode (1) : Tu ne tueras point, défend *le meurtre* en général et sous toutes les formes possibles (2). Le suicide est également réprouvé par la morale philosophique et par le christianisme. C'est un crime contre nature, et qui suppose un état mental ou psychologique vicié depuis longtemps. La passion de l'honneur, des richesses, du jeu, les revers de fortune, les révolutions politiques, les habitudes honteuses, qui sont un meurtre prolongé, multiplient les suicides.

Ce crime est une violation de la loi divine sous un triple rapport. D'abord, l'homme n'a pas le droit de disposer de sa personne. Elle est antérieure à tous ses droits, elle suppose tous les droits qu'il peut acquérir, mais elle n'est pas sa propriété, elle ne saurait être l'objet de son droit. En méconnaissant ces principes, les anciens, et en particulier Aristote (3), ont raisonné d'une manière tout opposée. A Rome, la loi ne défendait le suicide qu'aux personnes appartenant à l'Etat, tels que les soldats et les malfaiteurs. Quant aux stoiciens, ils ont fait directement l'apologie du suicide. La charité chrétienne condamne et réprouve même un doute élevé sur la divine Providence et sur la bonté paternelle de Dieu, à plus forte raison, le désespoir et l'impatience qui le précède. Rien n'est d'ailleurs plus opposé que ce crime à l'idée que le chrétien doit se faire des épreuves et des maux de la vie présente. Il

(1) XX, 13. — (2) Il faut rappeler ici le peu de cas que l'on faisait de la vie humaine sous le paganisme. Le droit de vie et de mort était exercé à Rome par le père de famille (Cic., *de Leg.*, lib. III, 8; Sueton., *in Oct.*, cap. 65; Tacit., *Hist.*, v, 5; Liv., XXVII, 37; Senec., *de Ira*, I, 25; Tibul., *lib. II, Eleg.* v, v. 80; Luc., *Pharsal.*, c. I, v. 389; Terent., *Heautontim.*, act. IV). On peut comparer en particulier ce que disent sur l'avortement Juvénal (*Sat.* VI, 595), Platon (*Rep.*, lib. V, n. 461), Aristote (*Polit.*, VII, 16), avec le sentiment de Tertullien (*Apol.*, c. 9) et d'Athénagore (*Legat.*, c. 30), et l'on se convaincra de l'extrême différence qui existe sous ce rapport entre les temps païens et les temps chrétiens. Ces derniers passages établissent, en outre, que depuis les premiers temps du christianisme jusqu'à saint Vincent de Paul, l'Eglise a pris soin des enfants exposés, et les a fait élever avec toute la tendresse et le dévouement d'une mère. — (3) *Ethic. ad Nicom.*, v, 11.

patiente, parce qu'il sait que l'épreuve lui vient de la main de Dieu, qu'elle le fortifie, le purifie et lui donne même une espèce de consécration pour le ciel.

Il faut examiner ici le droit de *la légitime défense* dans le cas d'une injuste et violente agression. La justice reconnaît ce droit, mais elle le limite à ce qui est nécessaire pour rendre l'agression inutile et impuissante. Pour que ce droit puisse s'étendre jusqu'à procurer la mort de l'agresseur, il faut que ce dernier menace d'enlever ou la totalité, ou la plus grande partie de nos biens. La mesure de la défense n'est donc point calculée sur la nature de l'agression, mais sur la valeur du bien qu'il s'agit de conserver.

### § VII. — *Du soin de la santé.*

Le soin de la conservation du corps comprend encore *la santé, la promptitude d'action et la beauté*. Ce dernier bien n'est pas à beaucoup près l'objet d'un devoir aussi étroit que les deux précédents. La beauté physique n'est qu'une forme apte à recevoir l'empreinte de la beauté morale; on peut donc plutôt en justifier le soin qu'en faire l'objet d'une prescription. Relativement au vêtement, la morale prescrit la décence et la convenance, conformes au sexe et à la condition. Un soin excessif de la toilette annonce une grande légèreté d'esprit. On ne saurait omettre sur ce point les sévères prescriptions des premiers Pères de l'Eglise.

Enfin, il faut rappeler que la vie humaine n'est point par elle-même un but, mais un moyen, et que, par conséquent, il peut arriver des cas où le sacrifice de la vie est un devoir commandé par la justice, par la charité et par la sainteté. Ainsi le soldat, le médecin, le juge, le prêtre ne doivent point hésiter, lorsque leur vocation l'exige, d'exposer leur vie pour sauver celle d'autrui.

### § VIII. — *De la satisfaction des appétits.*

La vie se développe et se fortifie par la nourriture. C'est un devoir pour l'homme de prendre de la nourriture et de soutenir sa vie. La morale doit donc condamner, et un rigorisme exagéré qui compromet la santé par défaut de nourriture, et une intempérance qui la ruine par ses excès.



La première règle, qui concerne ce devoir, c'est de se nourrir *humainement*, c'est-à-dire en ayant, indirectement du moins, un but moral, et en se proposant la fin voulue par le Créateur. L'intempérance est sévèrement condamnée par l'Écriture sainte (1). Il faut donc satisfaire le besoin de la nourriture, de telle sorte que l'esprit ait toujours sa part dans la jouissance qui y est attachée. Par conséquent, l'Eglise recommande les repas en commun, et sanctifiés, autant qu'il se peut, par la lecture ou par de salutaires entretiens.

La nourriture est élevée à une fin spirituelle par la *prière* (2) qui fait partie du culte domestique; par le *jeûne* qui, depuis le péché, est devenu pour tout homme d'une nécessité absolue. *L'abstinence* est pareillement un devoir à certains jours déterminés par l'Eglise; elle est d'ailleurs conforme à la nature humaine, et rappelle la condition primitive de l'homme. Enfin, tout chrétien doit aimer à partager son repas, et à répandre les dons qu'il tient de la main de Dieu (3). C'est sur cette disposition qu'était fondée l'ancienne hospitalité, ainsi que l'accueil fait aux étrangers dans les maisons religieuses.

Tous les instincts de la nature, même les plus rebelles à la raison, peuvent être élevés à une consécration morale. C'est un devoir pour l'homme de conserver l'intégrité de son corps; c'est un devoir aussi de remplir les fins voulues de Dieu, dans la satisfaction des appétits sexuels. Lorsque l'Apôtre a dit : La femme sera sauvée par la production des enfants, il a exprimé de la manière la plus claire le sublime ministère des fondateurs de la famille. C'est en effet par la propagation de l'espèce humaine, que Jésus-Christ est introduit successivement dans toute la race, et que se complète dans la suite des siècles le nombre des élus.

### § IX. — *Du devoir de continence.*

Les chrétiens en général sont totalement consacrés à Dieu; ils sont la propriété de Dieu; par conséquent, tout ce qui leur appartient doit servir aux fins voulues de Dieu. Ils doivent donc glorifier Dieu dans leur corps, et porter en tout honneur

(1) LUC., XXI, 34; *Philip.*, III, 19; *Rom.*, XIII, 12; *I Cor.*, v, 11; *I PETR.*, IV, 3. — (2) *I Tim.*, IV, 5. — (3) LUC., XIV, 13.

et en toute pureté devant les hommes cet instrument des vertus. *La continence* est donc un devoir absolu. Le mariage n'en dispense pas, et c'est à cette condition seulement qu'il est honorable pour tous (1).

*La chasteté* est au-dessus de la continence, elle n'est pas comme celle-ci l'usage légitime, mais la répression complète de l'appétit charnel. Tout en demeurant l'objet d'un conseil pour tous les chrétiens, elle n'est un devoir que pour ceux qui ont fait vœu de la pratiquer. Mais ce devoir religieux implique un devoir moral; car enfin, se consacrer à Dieu n'est-ce pas tout d'abord soumettre les appétits à la raison? En outre, l'exercice entier de cette vertu est conforme à l'idée du sacerdoce royal auquel tout chrétien est élevé. Là chasteté suppose, en effet, une consécration de l'esprit et de la pensée, qui est le fondement et la base de la consécration du corps; elle produit en nous la ressemblance avec le Christ, nous fait devenir les temples du Saint-Esprit, et prépare à nos corps la glorification finale.

La conservation de la chasteté suppose la pratique de beaucoup d'autres vertus. L'homme chaste doit être un homme de prière; il doit s'unir fréquemment à Dieu par le sacrement de l'Eucharistie; sa vie doit édifier ses semblables, et leur devenir dans les jours mauvais une puissante protection. Qui ne voit quelle influence la chasteté peut exercer sur la santé, sur la force et sur la beauté du corps? C'est à elle qu'appartiennent la lucidité de l'esprit, la profondeur du sentiment, et la véritable joie de l'âme. Elle est souvent appelée *la vertu*, parce qu'elle est le résumé de toutes les autres. Par là s'expliquent les honneurs qui lui ont été rendus chez tous les peuples. La plupart des moyens de pratiquer la chasteté sont impossibles en dehors de l'Eglise; aussi cette vertu appartient à peu près exclusivement à l'Eglise catholique.

*L'impureté* est le vice contraire à la chasteté. On peut en analyser les formes et les espèces, selon les divisions usitées dans l'Ecole.

Mais la personne morale se complète par les biens extérieurs que l'homme a en sa possession comme habitant de la terre. Ces biens sont appelés *l'avoir* de l'homme, son *bien* :

(1) *Hebr.*, XIII, 4.



dénominations faciles à justifier. Or, on peut les considérer comme étant une propriété individuelle, ou une propriété garantie par la société, ou une propriété commune à plusieurs.

### § X. — *De la propriété individuelle.*

Tout homme a le droit et le devoir de posséder : le droit, parce qu'il est un être libre; le devoir, parce qu'il est tenu de pourvoir à sa subsistance. La propriété est donc une extension nécessaire de la personnalité. Le droit de propriété est un droit permanent et inhérent à la nature humaine. Cependant, de même que nous ferions de vains efforts pour retenir les molécules de notre corps qui sont dans un mouvement continu, de même aussi nous ne pouvons retenir dans leur intégrité absolue toutes les parties de notre propriété. Notre droit est donc limité de plusieurs manières.

Le fondement du droit de propriété doit être placé dans l'essence même de la personne morale. C'est de cette idée seule que l'on peut faire dériver les divers devoirs de justice, de charité et de sainteté, qui concernent l'exercice de ce droit. Saint Augustin et saint Thomas, en expliquant sur quel fondement repose le droit de propriété, n'ont pas assez tenu compte du point de vue subjectif.

Si nous avons dit que c'était un devoir de posséder, nous n'avons point entendu affirmer que ce fût un devoir absolu. Dès que notre existence spirituelle et temporelle est mieux assurée par le renoncement à la propriété, il est clair que nous pouvons renoncer à notre droit. Toutefois, la dispense de posséder n'est nullement une dispense de travailler.

Or, l'individu peut posséder de différentes manières : ou bien il n'a qu'une simple possession, ou bien une possession légale, ou enfin une propriété absolue de l'objet. A chacune de ces manières de posséder correspondent des devoirs fondés sur la justice, sur la charité et sur la sainteté.

La possession de fait, ou la détention d'un objet, n'est pas toujours une possession de droit. Il est cependant des cas où la possession de fait coïncide avec la possession légitime; cela a lieu dans *l'occupation* ou prise de possession d'une chose sans maître. L'air, l'eau et la lumière sont toujours l'objet du droit d'occupation. Le droit que nous avons sur un objet *occupé* peut être transmis à un autre, soit par un acte de la

volonté du possesseur, soit par l'intervention de la loi. Il y aurait à examiner ici les droits qui concernent *l'invention*, *la prescription* et *la spécification* ou transformation industrielle de l'objet; il faut voir enfin quand la possession nominale peut devenir une possession légitime.

La loi qui garantit la sécurité de la propriété, et qui en conserve soigneusement les titres, limite aussi le droit que nous avons de disposer de ce qui est à nous. Il faudrait passer en revue ici les solennités qui entourent la propriété légale, ainsi que les dispositions qui limitent notre droit. Evidemment, l'intervention de la loi et des formes légales dans l'exercice du droit de propriété ne saurait exclure les droits de la charité, ni supprimer absolument la faculté qu'a l'homme de disposer de ses biens. Par la propriété absolue, on entend celle dont l'individu a l'entière disposition; son existence ne saurait être contestée. Si la philosophie met déjà une si grande différence entre le sujet et l'objet de la propriété, entre la personne et la chose, la religion les sépare bien davantage, et établit la personne beaucoup au-dessus de la chose. Elle attache à la propriété le principe de la responsabilité (1) *negotiamini dùm venio*. Le riche est l'économe de la divine Providence. Il doit sans cesse reconnaître le souverain domaine de Dieu sur tous ses biens, les consacrer à l'honneur de Dieu, et à l'accroissement de son royaume sur la terre.

### § XI. — *De la propriété dans l'état social.*

Si nous considérons la propriété dans l'état social, nous voyons le droit d'acquisition remplacer le droit d'occupation. Ce droit est garanti dans tout ordre social, et l'Etat a le devoir et la force de protéger tout propriétaire. Cependant, le pouvoir de l'Etat est limité sous un grand nombre de rapports; ainsi il ne peut ni déterminer le prix du travail, ni fixer la valeur des produits, ni conduire à son gré le mouvement des affaires.

L'Etat doit protéger tous les intérêts et être utile à tous. Le premier de ses devoirs est d'observer la justice. Il doit ensuite pourvoir au bien public par la confection de bonnes lois. Toutefois, comme il n'est pas tout-puissant, on ne saurait le

(1) LUC., XIX, 13.





rendre responsable que de ses intentions et des efforts qu'il tente pour le bien commun.

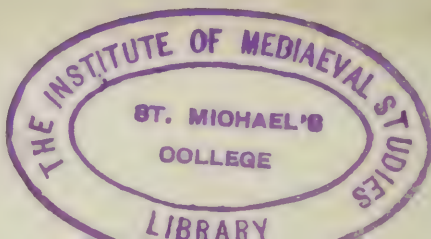
L'acquisition de la propriété est morale et légitime, quand elle est conforme au droit et au devoir de posséder. L'acquisition illégitime, qui est le produit du vol, de la fraude, de la rapine, et qui enrichit d'ordinaire la perversité et la paresse, est contraire à l'état social, à la moralité, à la loi du travail. Aussi est-elle flétrie énergiquement par l'Écriture sainte, qui exclut du royaume des cieux les oppresseurs des faibles, des veuves, des pauvres, des orphelins, et en général, tous ceux qui enlèvent le bien d'autrui. Les moralistes examinent ici le cas de *nécessité extrême*, fort rare dans les pays chrétiens, et *la compensation occulte*, qui n'est pas permise. En effet, la loi protège tout citoyen contre l'injuste retenue d'un salaire. et d'ailleurs, il vaut mieux en général souffrir l'injustice que la commettre.

Le devoir de défendre la propriété contre une injuste agression se tire directement du droit de propriété. Ce n'est pas seulement la justice qui l'impose, mais quelquefois aussi la charité et la sainteté chrétiennes. Toutefois, nous ne pensons pas que ce soit un devoir de revendiquer la propriété, purement et simplement parce qu'on en a le droit. La dignité de la personne morale est bien supérieure aux conditions de son existence temporelle; aussi le chrétien doit se tenir au-dessus de cette basse région des intérêts matériels, et le renoncement à son droit lui est présenté comme une œuvre plus parfaite dans cette parole du Sauveur : A celui qui veut enlever votre tunique, abandonnez encore votre manteau (1).

On peut défendre sa propriété de plusieurs manières; d'abord, en la gardant avec tout le soin possible, de manière à détourner toute tentative de vol; puis, en usant des moyens du droit dans le cas où l'on est attaqué, et enfin, après que l'on a éprouvé un dommage, en requérant une indemnité. Il faut étudier ici les diverses manières de causer du dommage, et surtout bien distinguer entre le délit volontaire et le délit involontaire. L'un vient d'une intention perfide, *dolus*, l'autre d'une négligence coupable, *culpa*.

L'acquisition légale de la propriété peut se faire de plusieurs manières, et en particulier par *l'hérédité*, qui a son principe

(1) MATTH., x, 40, 41.



dans la volonté du propriétaire. En vertu des droits dont il jouissait de son vivant, le propriétaire fait que sa volonté lui survit après son décès. Cette survivance de la volonté suppose évidemment l'état social; elle suppose encore une libre détermination de la part du testateur, et une libre acceptation de la part du légataire. L'homme seul hérite, l'animal ne lègue rien et n'hérite rien. Comme la tradition est un élément social, on peut léguer et hériter des biens incorporels tels que l'honneur, certains droits et privilèges, et des biens matériels, tels que des terres, des maisons, des valeurs pécuniaires.

Le droit de tester n'est pas seulement conforme à la justice, mais il repose sur la nature des choses, et doit nécessairement s'exercer. N'est-il pas un puissant motif pour conserver soigneusement la propriété acquise; n'est-il pas une conséquence naturelle des affections de famille? Comment ne pas respecter la volonté d'un père mourant, surtout quand elle a pour objet une chose sainte, comme un legs *in causas pias, in usus pauperum?* etc., etc. Dans les temps anciens, le droit de tester était à peu près annulé par la puissance que la famille du défunt obtenait sur la succession. L'Eglise a fait prévaloir la volonté du testateur. Dans les temps modernes, on s'est efforcé d'établir un juste équilibre entre les droits de la famille et les droits du testateur.

## § XII. — *De la propriété en commun et des contrats.*

Nous venons de voir que la société, qui intervient pour protéger la propriété individuelle, a aussi le pouvoir de rendre commune à plusieurs la propriété d'un seul. La propriété passe ainsi de l'un à l'autre, et ce mouvement perpétuel qui féconde et entretient la vie, accroît et multiplie la richesse publique et particulière.

Or, en étudiant la propriété à ce point de vue, nous trouvons trois relations principales : 1° *les contrats*, qui occupent le rang inférieur; 2° *les institutions de secours et de bienfaisance*, et enfin, 3° *la communauté des biens*, qui est l'idéal de la vie sociale. Nous allons examiner successivement chacune de ces trois sphères.

La forme la plus simple de donner part à autrui dans notre propriété est celle des contrats. Les contrats ont pour objet des droits extérieurs. Leur origine doit être cherchée dans les



différences que la nature a mises entre les hommes, différences que peut jusqu'à un certain point faire disparaître l'égalité des droits. Comme personne n'est ni absolument fort, ni absolument faible, et que tous ont besoin les uns des autres pour se compléter, il est facile de voir que ce sont les besoins mutuels des hommes qui donnent naissance aux contrats.

Au point de vue moral, on peut considérer les contrats sous trois rapports différents, qui expriment chacun une condition fondamentale de leur existence. Toute espèce de contrat a, pour base, la loyauté et la fidélité réciproques des contractants; pour motif, l'inclination naturelle que nous avons à donner part à autrui dans ce que nous possédons; pour but, l'établissement parmi les hommes d'une communauté de droits, dans laquelle tous se complètent les uns par les autres. C'est dans ce but qu'il faut chercher le fondement le plus solide de l'obligation morale qu'imposent les contrats. Il y a d'ailleurs des formes déterminées, au moyen desquelles les contrats ont une valeur légale. Ainsi, il faut d'abord le consentement des parties, *consensus duorum in idem*; il faut que ce consentement soit suffisamment exprimé; il faut enfin que le contrat ait un objet déterminé.

On peut ranger sous trois catégories les diverses espèces de contrats. L'intérêt mutuel et réciproque des contractants donne naissance aux contrats *bilatéraux* ou *onéreux*; l'intérêt d'une seule des parties est la base des contrats *unilatéraux* ou *à titre gratuit*; enfin, la communauté de droits entre les contractants donne lieu aux *contrats de société*. La nature des premiers est exprimée par cette formule : Donner et recevoir de part et d'autre; celle des seconds par celle-ci : Donner et recevoir d'un seul côté; et l'essence des troisièmes par cette autre : Donner dans une proportion déterminée, pour réaliser la fin que l'on poursuit en commun. Entrons dans quelques détails.

Le fondement des contrats est le droit inhérent à toute personne morale de donner à autrui un droit sur ce qu'elle possède. De là, la première place appartient aux contrats unilatéraux ou à titre gratuit. On en distingue de trois espèces : 1° ceux par lesquels on cède un droit de propriété, par exemple, *la donation*; 2° ceux par lesquels on cède un droit d'usage, tels sont *le commodat*, *le précaire* et *le prêt*; 3° enfin ceux par lesquels on s'engage à un service personnel en faveur d'un autre; tels sont : *l'aide*, *opera*, ou dépense de forces, *le*

*dépôt* ou dépense de soins, et *le mandat* ou dépense de forces et de soins.

La même division peut être appliquée aux contrats à titre onéreux. A la place de la donation qui concède un droit de propriété, nous trouvons ici le contrat d'*échange* et de *vente*. Ces contrats, quelque divers qu'ils soient, peuvent toujours être ramenés aux deux formes suivantes : Donner une chose pour en recevoir une autre, ou donner une chose pour en recevoir la valeur vénale. A la place de la cession de l'usage d'une chose, nous trouvons ici : *l'emphytéose*, qui donne part au fonds ou au produit, *la location* ou *le fermage*, qui stipule la jouissance d'un objet pendant un temps déterminé, et *le prêt à intérêt*, qui diffère du précédent en ce qu'il a principalement pour objet des valeurs pécuniaires. Enfin, à la prestation d'un service gratuit correspondent les conventions qui ont pour objet un service rétribué, conventions qui se partagent en trois espèces : *le louage d'un service*, *locatio operæ*, dépense des forces d'un ouvrier au profit d'un patron ; *le louage d'un service domestique*, *locatio operis*, dépense de forces, de soins et d'industrie, et enfin, le mandat qui se rapporte à l'exercice d'une profession libérale, *mandatum*. Le principe de tous ces contrats est la réciprocité des droits, et l'utilité mutuelle des contractants.

C'est sur cette dernière raison que se fonde la légitimité du prêt à intérêt, qui a donné lieu à beaucoup de controverses. Le rigorisme, ici comme dans d'autres cas, a méconnu les vrais rapports de la vie humaine. Sous le gouvernement théocratique du peuple juif, le prêt à intérêt était défendu (1). Le prêt gratuit était commandé aux Juifs (2), surtout à l'égard du pauvre (3). Mais il faut considérer que chez le peuple juif le droit, la morale et la religion ne faisaient qu'une seule et même chose, et qu'après la destruction de l'Etat juif, cette coïncidence a cessé d'exister. Aussi est-il arrivé que les Juifs sont de tous les hommes les plus enclins à l'usure. La doctrine élevée et plus parfaite de l'Evangile est venue compléter la loi mosaïque ; là où celle-ci commandait la justice, la première a prescrit la charité, et là où la loi se contentait de la charité, l'Evangile a exigé la sainteté. Or, la sainteté ne suppose pas, entre l'homme et la vie présente une séparation absolue, mais

(1) *Levit.*, XXV, 35 ; *Ps.* XIV, 6. — (2) *Deut.*, XXIII, 19. — (3) *Exod.*, XXII, 25.



des relations utiles et légitimes. Ainsi, prêter à intérêt est chose permise; prêter gratuitement est un acte de charité, qui ne saurait être de précepte. Il y a même un degré plus élevé, c'est de prêter sans espérer le retour du capital (1), *mutuum date, nihil inde sperantes*. On comprend donc pourquoi l'Eglise n'a point condamné le prêt à intérêt, et pourquoi elle a reconnu implicitement la nécessité sociale qui fait de l'argent un objet de commerce.

Tandis que dans les contrats onéreux les contractants demeurent des personnes séparées, et recherchent chacune un intérêt distinct, nous voyons dans les contrats de société plusieurs personnes poursuivre solidairement un but commun. Notre division générale des contrats trouve encore ici son application parfaite. Il y a en effet trois espèces de contrats de société. La première est celle où la communauté d'intérêt existe au plus bas degré. Tels sont *les contrats aléatoires*, paris, jeux, loteries, tontines, assurances mutuelles, etc., etc. Dans tous ces contrats, il y a bien des frais communs, mais ce qui est le but, c'est l'intérêt d'un seul. Dans *les contrats d'assurance*, ce n'est pas le gain qui est incertain, mais l'événement qui peut l'amener. Le secours est assuré à chacun des membres, selon sa part de dommage et en proportion de sa mise de fonds. Enfin, il y a *les contrats de sociétés commerciales, industrielles*, etc., dont les sociétaires mettent des fonds en commun, et subissent les mêmes chances de gain ou de perte. Chacun des membres gagne ou perd en proportion de sa mise de fonds.

Le premier devoir des contractants est d'observer la justice, et d'éviter toute fraude, toute action déloyale. La charité demande en outre que l'on n'abuse pas de la misère d'autrui, pour lui imposer des conditions trop rigoureuses, ou le priver d'une manière quelconque des avantages qu'il pourrait espérer. Enfin, la sainteté exige que le contrat demeure inviolable, et que l'égalité des droits y soit strictement maintenue. Il appartient à cet esprit d'équité parfaite, qui a été introduit dans le monde par le christianisme, de modifier et même d'annuler un contrat que les changements des temps et des choses aurait rendu intolérable et oppressif pour l'une des parties.

(1) LUC., VI, 34.

§ XIII. — *De l'accord du droit avec la charité.*

Mais à quelque perfection que l'on puisse porter les lois civiles et les formes des contrats, toute union entre les hommes, qui n'est fondée que sur le droit, ne sera jamais intime ni profonde, et laissera toujours désirer l'avènement du règne de la charité. Nous sentons parfaitement que ce règne est possible. N'avons-nous pas une commune origine? ne sommes-nous pas faits pour la vie raisonnable; que dis-je, pour composer dans le Christ un seul et même corps? C'est donc dans l'Eglise qu'il faut chercher le règne de la charité. C'est elle qui exerce le mieux la charité compatissante, et qui respecte au plus haut degré le caractère de l'être raisonnable. C'est elle qui prêche l'aumône et qui la distribue le mieux. Elle trouve en elle-même et dans son ardente charité la force suffisante pour pratiquer un renoncement entier, une pauvreté absolue, un dévouement perpétuel à toutes les misères humaines pour l'amour de Jésus-Christ.

Toutefois, le droit et la charité, l'Etat et l'Eglise ne produiront jamais entre les hommes qu'une égalité très-imparfaite. Les passions qui troublent la vie individuelle et sociale, et l'inégalité des conditions y mettront un perpétuel obstacle. C'est donc en vain que l'on essaierait de décréter un communisme légal, une égalité absolue. Il y aura toujours des pauvres, et par conséquent aussi toujours des riches. Le point capital est que les uns et les autres comprennent et remplissent leur mission. L'Etat, par ses décrets, ne saurait supprimer cette inégalité. Il peut bien réglementer, protéger, policer, coloniser, établir des caisses d'épargne et de secours mutuels; mais c'est au christianisme qu'il appartient de réconcilier le riche avec le pauvre, d'amener l'un au détachement des biens temporels, l'autre à la tempérance, à l'économie, à toutes les vertus domestiques, de montrer enfin le Christ bienfaiteur dans les riches, le Christ humilié et souffrant dans les pauvres, et une seule et même humanité, parce qu'il n'y a qu'un seul et même Christ, hier et aujourd'hui, demain et dans tous les siècles.

Outre les biens extérieurs de la personne morale, nous avons distingué des *biens incorporels* qui n'ont de réalité et de valeur qu'au sein de la société; tels sont *la liberté, l'honneur et l'amitié*.



§ XIV. — *Des biens incorporels. — De la liberté.*

On peut ramener aux trois points de vue suivants ce qu'il y a à dire sur la liberté, l'existence, l'usage et la jouissance de ce bien.

L'homme est un agent libre, qu'on le considère soit individuellement, soit collectivement. Ainsi, parce que l'homme est libre, il est nécessaire que la société le soit, et qu'elle poursuive librement sa destinée. De là découle l'immoralité de l'esclavage, du joug imposé par une caste puissante, de l'oppression séculaire dans laquelle sont tenues certaines professions, certaines races de peuples.

Mais la liberté individuelle, pas plus que la liberté sociale, ne saurait être absolue, car les forces libres se limitent mutuellement. Il faut donc poser en loi générale que l'exercice de la liberté individuelle maintiendra intacte la liberté d'autrui. De plus, il est juste que chaque membre de la société abandonne au pouvoir public une partie de sa liberté, afin de le mettre à même de conserver la liberté de tous. Ainsi, la liberté politique est un droit fondé, non-seulement sur la justice, mais encore sur la charité chrétienne, qui adoucit toujours la rigueur et la sévérité de la justice. Si, par malheur, un homme a aliéné ou perdu sa liberté, c'est la religion qui l'affranchit, c'est elle qui visite les captifs et assiste les condamnés au dernier supplice. Elle accepte même l'esclavage pour le salut des hommes, pratiquant toute espèce de condescendance, selon cette parole : Si quelqu'un t'a requis de faire avec lui mille pas, fais-en avec lui trois autres mille (1). Il y aurait ici des faits nombreux à citer concernant l'abolition de l'esclavage, l'adoucissement du Code pénal, et la réhabilitation morale des condamnés.

L'usage de la liberté n'est point une chose indifférente, mais il engage la responsabilité de l'agent. C'est un devoir pour l'homme d'employer le temps d'une manière utile (2). Il doit imiter le Créateur, que Bossuet appelle *le grand ouvrier*, et par conséquent, se proposer un plan, un dessein, une carrière. Le travail est le lot et la destinée de l'homme; il demande de l'attention, de l'ardeur, du dévouement, si l'on

(1) MATTH., V, 41. — (2) LUC., XIX, 44; JOAN., IX, 4.

veut faire une œuvre solide et durable. Il est donc défendu à tout homme de rester inoccupé, oisif, paresseux (1). En outre, le travail de l'homme ne saurait être égoïste et personnel, il faut qu'il exerce d'une manière quelconque une salutare influence sur l'humanité. C'est un devoir de justice, car la société protège l'individu; c'est un devoir de charité, car la société chrétienne n'est qu'un échange de bienfaits entre les hommes; enfin, c'est un devoir de sainteté, car tous doivent travailler au but suprême de l'humanité, qui est la sanctification de tous en Jésus-Christ.

La jouissance de la liberté individuelle comprend les plaisirs sociaux. Si le devoir commande le travail, la nature commande aussi le repos et le délassement. L'homme ne trouve la joie complète, véritable et noble que dans la société de ses semblables. Le plaisir social porte un caractère de vivacité et de profondeur qui lui donne une haute portée. Les hommes mettent à son service la parole et la musique, les couleurs et les gestes, l'art et le génie. Parmi les plaisirs sociaux, on en distingue trois principaux : *la danse, le jeu, le spectacle*. La danse semble vouloir nous dérober la fuite du temps; le jeu nous réjouit par l'appât d'un gain sans travail; le spectacle nous présente une image de la vie humaine. Ces plaisirs ne sont point en eux-mêmes contraires à la morale, ils ne deviennent répréhensibles que par les circonstances. La danse ne convient qu'à la jeunesse, et suppose une certaine culture du sentiment. L'entendement a plus de part dans les plaisirs du jeu; mais la plus attachante de toutes les récréations est sans contredit le spectacle. Il est évident qu'il ne saurait être permis, s'il blesse d'une manière quelconque les règles des bonnes mœurs.

### § XV. — *Du droit à l'honneur.*

La personne morale, douée de liberté, a droit à une appréciation convenable et à une certaine estime; c'est ce que l'on appelle *le droit à l'honneur*. Ce droit a des fondements solides. En effet, l'homme qui se livre au travail, qui fait du temps un usage utile à lui-même et à ses semblables, a un droit incontestable à l'estime de tous. Il faut examiner ici le côté

(1) MATTH., XXV, 30.



objectif et le côté subjectif de ce droit; il faut reconnaître dans autrui et en nous-mêmes le triple caractère de l'homme, du chrétien et du citoyen.

Le caractère d'homme est honorable, et à plus forte raison celui de chrétien (1). Le droit d'être honoré impose à autrui le devoir de nous rendre honneur. Cependant, il n'est pas toujours nécessaire d'exercer son droit. Un chrétien est incliné à se rendre semblable à ses frères, et à se faire le serviteur de tous, partout où sa dignité n'est pas en cause. On acquiert l'honneur et la considération par la vertu; par conséquent la morale condamne l'ambition, l'intrigue et l'hypocrisie. On le conserve par la dignité du caractère, et on ne le répare que par les voies du droit, et surtout par la vertu. Le chrétien évite donc les récriminations et les représailles; il est autant éloigné de la lâcheté et de la fausse humilité que de l'insolence et de la fanfaronnade. Sous une apparence chevaleresque, *le duel* cache une pratique immorale. Quiconque a, par sa faute, perdu ou compromis son honneur, doit s'appliquer par de bons exemples à reconquérir l'estime publique et la gloire de son nom.

Partout où nous avons droit d'être honorés, il y a pour autrui devoir de nous rendre honneur. La justice, la charité, la sainteté le demandent. Le chrétien doit honorer dans son prochain un homme et un frère en Jésus-Christ. Il doit louer le bien qu'il voit en lui, éviter la flatterie (2) aussi bien que la détraction (3). Il doit surtout protéger et défendre l'honneur d'autrui, quand la calomnie lui porte atteinte. Cette espèce de mensonge est la plus détestable de toutes.

Si l'on considère l'honneur comme un bien public et social, on verra apparaître de nouveaux devoirs. L'honneur public est encore appelé *honneur national*. Il doit être reconnu par les autres nations. Et comme dans toute société il y a des personnes spécialement chargées, à des titres divers; de défendre l'honneur public, il s'ensuit qu'il y a des dignités et des rangs sociaux. Plus certaines conditions ou professions exercent d'influence, plus elles ont droit à l'honneur public. On distinguera donc des professions *matérielles*, dont l'objet est de subvenir aux besoins du corps; des professions *protectrices*, qui défendent le droit de chacun; des professions *libérales*, qui

(1) II Cor., VIII, 24. — (2) Col., III, 22; Ephes., XI, 6. — (3) MATTH., XXVII, 42.

élèvent le niveau intellectuel; des *classes ouvrières*, des *classes nobles*, et au-dessus de tous, il y a *la couronne*, symbole de l'unité, de la force et de l'honneur publics.

Mais c'est peu de reconnaître dans l'Etat des différences de rang et de conditions; il faut surtout que l'opinion publique fonde son jugement sur la valeur morale des individus, et fasse participer le plus petit comme le plus grand au bien de l'honneur, en proportion de ses mérites. Enfin, au-dessus de la bonne renommée, il y a *la gloire*, qui nous survit, qui est célébrée et immortalisée dans les monuments. Toutes ces choses sont bonnes et utiles, l'Eglise n'en a jamais méconnu ni la valeur ni la portée.

Il est un dernier bien incorporel que la personne morale ne trouve qu'au sein de la société, c'est le bien de *l'amitié*. L'amitié est une union intime de pensées et de sentiments entre deux personnes. Il faut étudier sa vraie nature, son but et les devoirs qu'elle impose. L'amitié complète la personne morale et lui fait trouver dans autrui ce qui lui manque. Elle est le plus noble et le plus élevé des droits de l'homme. Point d'amitié sans une fidélité mutuelle, sans une grande pureté d'âme, sans le respect du caractère individuel de l'ami. C'est un devoir de briser le lien de l'amitié, dès que le cœur d'un ami n'est plus un lieu sûr pour abriter notre vertu. C'est dans l'Eglise que nous trouvons l'idéal de l'amitié. Là elle est revêtue de ce caractère de noblesse, de pureté, de spiritualité, qui peut seul la rendre impérissable et éternelle.

#### Des devoirs spéciaux.

Les idées générales de justice, de charité et de sainteté ne servent pas seulement de fondement et de base aux devoirs que nous venons de décrire, mais elles servent encore de centre à diverses sphères dans lesquelles s'exerce l'action de la personne morale, enrichie de tous les biens que nous venons de passer en revue. La première de ces sphères est *la famille*, la seconde est *l'Etat*, et la troisième *l'Eglise*. Chacune de ces sphères est fondée sur la nature des choses. La famille est la première forme sociale. La multiplication des familles a rendu nécessaire l'existence de l'Etat, où règne le droit. Enfin, la vie morale de la famille et de la société, constituée selon ses vrais rapports, s'appelle l'Eglise. Ni la famille ne saurait être absorbée



dans l'Etat, ni l'Etat ne doit être absorbé dans l'Eglise, ni l'Eglise dans l'Etat ou dans la famille. La famille, l'Etat et l'Eglise représentent la loi même de l'organisation de l'existence humaine au point de vue moral. La famille nous présente l'association fondée sur des bases étroites et intéressées; l'Etat généralise les rapports, et élève l'homme à la communauté des droits; l'Eglise, enfin, dirige vers le but le plus élevé de la vie morale les diverses sociétés qui composent l'humanité. Aucune de ces trois sphères ne peut être la négation de l'autre, et chaque personne morale doit pouvoir s'y développer et agir librement, selon ses facultés et ses moyens d'action. Puisqu'elles expriment sous des formes diverses un seul et même ordre social, il s'ensuit qu'elles reposent sur les idées de pouvoir, d'obéissance et d'inégalité. Mais nous voyons les extrêmes se rapprocher, dans la famille par l'amour filial et paternel, dans l'Etat par l'égalité des droits entre les citoyens, dans l'Eglise par la communion de prières et de sacrifice.

### § I. — *Des fondements de la famille.*

Les devoirs de la vie de famille peuvent se diviser en trois catégories, dont la première comprend les devoirs des époux, la seconde, les devoirs mutuels des parents et des enfants, et la troisième, les devoirs des maîtres et des serviteurs.

C'est ici le lieu d'examiner l'institution du mariage et de le considérer dans son essence, comme lien naturel, civil et religieux. Le don mutuel et réciproque de la personne comprenant le don de tous les autres biens, il s'ensuit que le mariage, dans sa vraie nature, doit être monogame, indissoluble et sacramentel (1). Il est facile de montrer que la polygamie, le divorce, le simple mariage civil, et, jusqu'à un certain point, les secondes noces, sont plus ou moins contre l'institution primitive du mariage.

En étudiant le mariage comme sacrement, on examinera les divers cas du mariage entre deux personnes non chrétiennes, entre un chrétien et un infidèle, entre des chrétiens de différentes confessions.

(1) MATTH., XIX, 14; Gen., I, 28; II, 23, 24.

§ II. — *Des devoirs de la vie conjugale.*

Après avoir analysé la nature du mariage, il faut considérer quel est son but et sa fin. Le but du mariage découle de sa nature. Considéré comme contrat naturel et civil, le mariage a pour but la procréation des enfants et la fondation d'une famille. Ce but entraîne une communauté de biens et d'habitation, la défense et la protection mutuelle des époux, en un mot, la vie de famille, pendant toute la durée de la vie des conjoints. Mais le mariage, considéré comme sacrement, a pour fins la sanctification mutuelle des époux, la propagation des enfants de l'Eglise, et par là, l'introduction successive du Christ dans la race humaine. En effet, c'est par la descendance que la race humaine reçoit successivement le bienfait de la rédemption. Le mariage est donc le fondement nécessaire de la famille, de l'Etat et de l'Eglise; et la rupture ou le dédain du lien conjugal a pour résultat inévitable de ramener la vie sauvage à la place de la vie civilisée.

Les moralistes chrétiens ont traité au long les devoirs de la vie conjugale. Il importe surtout d'insister sur la fidélité et la pureté des époux, tant dans leurs relations mutuelles qu'avec les autres hommes. La vie conjugale doit rappeler sans cesse le mystère dont le mariage est la figure, c'est-à-dire l'union du Christ avec son Eglise. La demeure des époux doit être un sanctuaire, leur affection une union des cœurs et des volontés, qui les élève l'un et l'autre à une vie plus parfaite. Les biens qu'ils mettent en commun leur permettent de multiplier leurs bonnes œuvres; ils pratiquent mieux la charité, prient l'un pour l'autre, souffrent pour Dieu en supportant leurs mutuels défauts, et appellent l'un sur l'autre les plus abondantes bénédictions du ciel.

Cependant, pour réaliser tous ces avantages, il faut aux époux des qualités particulières qui dépendent de leur constitution, de leurs facultés, de leur éducation respectives. Ainsi, chacun des époux doit conserver son caractère propre, avec les facultés spéciales qui en font partie. L'amitié établit l'égalité parfaite entre les amis, le mariage suppose l'inégalité et la maintient. La subordination de la femme à l'homme est clairement établie par cette parole de saint Paul : L'homme est l'image et l'honneur de Dieu, la femme est l'honneur de



l'homme (1). L'homme est le chef, le maître, l'administrateur des biens de la communauté; la femme est le cœur et l'âme de la famille, le bon génie qui entretient une chaleur bien-faisante au foyer domestique. Parfois, il est vrai, la faiblesse de l'homme fait tomber aux mains de la femme le sceptre conjugal et le gouvernement de la famille. Il importe beaucoup alors qu'elle n'abuse pas d'un pouvoir usurpé, et qu'elle s'attache, comme le dit saint Paul, à ne rechercher que l'honneur et la gloire de son mari. Il y a d'autres devoirs qui découlent des relations de famille.

Ces devoirs sont fondés sur les précédents. Ainsi l'époux et l'épouse, au point de vue du droit, de la religion et des mœurs, ne sont qu'une seule et même personne. La famille est cette personne étendue et agrandie. L'affection qui doit régner entre les époux sera aussi le pivot de la famille et présidera aux relations mutuelles des parents, des enfants et de la parenté.

### § III. — *Des devoirs de la vie de famille.*

Les parents doivent à l'enfant les soins de la première éducation; ils en partageront les fatigues et les charges. Ils seront donc les maîtres et les instituteurs de leurs enfants, et s'aideront, pour s'acquitter de ce devoir, de l'Ecole et de l'Eglise.

D'un autre côté, les enfants doivent à leurs parents un amour respectueux et dévoué, qui de tout temps s'est appelé *piété filiale*. Cet amour est commandé et sanctionné par toutes les législations. La bénédiction du père affermit la maison des enfants, et la malédiction de la mère la détruit de fond en comble (2).

Une famille est semblable à un arbre dont les ascendants sont le tronc et les racines, et dont les branches se composent des enfants, descendants et alliés à tous les degrés. Les relations de parenté doivent être entretenues et vivifiées par la sève de l'affection. L'union, la concorde, les prévenances affectueuses et le support mutuel ne doivent jamais cesser d'exister entre parents. Il est peu noble de rougir d'un parent tombé dans la disgrâce. C'est le propre des esprits étroits et

(1) *I Cor.*, XI, 7. — (2) *Eccli.*, III, 11.

des cœurs égoïstes de se jalouser, de se diviser, de se combattre et de se haïr mutuellement.

De la constitution de la famille naît enfin un dernier ordre de relations, celui des maîtres et des serviteurs, des patrons et des ouvriers. Ces relations sont gouvernées en principe par le droit et la justice; cependant, l'intimité de la vie de famille leur communique le caractère plus doux de la charité et de la sainteté chrétiennes. Le père de famille n'est pas seulement un maître, mais un père; il doit même exercer, en un certain sens, à l'égard de ceux qui le servent, le ministère du prêtre. Le serviteur n'est point un esclave, et le droit du maître n'est pas absolu. Le serviteur met au service de son maître ses forces et son dévouement, mais non sa personne et sa conscience. De là, le serviteur ne peut être complice de son maître pour voler, tromper autrui, ou accomplir une œuvre immorale quelconque. Le serviteur doit craindre son maître (1), lui obéir (2), lui être fidèle (3) et dévoué (4), à l'exemple du Sauveur, qui est venu pour servir et non pour être servi. Le serviteur a un droit strict à son salaire, et le refus de ce salaire est un énorme péché. Le père de famille doit être le protecteur et l'instituteur de ses gens de service, il doit les retenir dans le devoir par le frein salutaire de la discipline, et se préoccuper de l'accomplissement de leurs devoirs religieux.

#### § IV. — *Des devoirs de la vie civile. — Rapport du pouvoir avec le peuple.*

Il faut considérer ici les relations qui existent entre *le pouvoir* et *les sujets*. Ces relations sont gouvernées par le droit, qui est la règle commune en cette matière. La communauté de droits constitue la société politique. Le peuple en est la matière, le pouvoir en est la forme; le principe qui unit la matière à la forme n'est autre que le droit. Il y a ici trois espèces de rapports à distinguer : le rapport du pouvoir avec le peuple, le rapport du peuple avec le pouvoir, et enfin les éléments de la société politique elle-même.

Une société politique est un ensemble d'individus qui

(1) I PETR., II, 18; Ephes., v, 5. — (2) Tit., II, 9. — (3) Ibid., 10. — (4) Col., III, 22, 23.



jouissent du droit commun pour la garantie de leurs personnes et de leurs biens. Elle a nécessairement un triple caractère : un caractère extérieur et organique, un caractère intérieur et raisonnable, et enfin un caractère supérieur et divin. En effet, elle se fonde, se développe et se perpétue par les lois de la reproduction de l'espèce humaine, par la libre et active opération des facultés de l'esprit, et par l'action providentielle de Dieu, qui veut l'ordre social. L'Etat est avant tout la personnification de l'idée du droit, mais là ne se borne pas son action; il doit, en développant le bien-être matériel du peuple, viser à un but plus élevé, développer les intelligences, et se souvenir qu'il conduit des êtres raisonnables à d'immortelles destinées. Ce triple but que poursuit l'Etat, est conforme à sa nature et correspond au triple caractère que nous lui avons reconnu plus haut. Le bien-être matériel convient à un produit organique, le règne du droit s'applique à des êtres raisonnables, et enfin le progrès dans la civilisation est de l'essence d'une institution providentielle.

Or, l'idée de l'ordre qui domine sur l'ensemble des êtres créés est représentée dans la société par *le pouvoir*. Le pouvoir a sa raison d'être dans la nécessité matérielle d'établir l'ordre public avec la libre acceptation de tous, et selon une mission providentielle. Puisque l'homme est naturellement un être sociable, il ne saurait être question de donner comme fondement à l'ordre politique un *pacte* ou un *contrat social*. Le pouvoir a pour objet le maintien de l'ordre public, la défense et la protection du corps social, et la répression de toute agression dirigée contre lui. De là, il doit exercer une triple fonction : il est législateur et organisateur du droit; il est défenseur et protecteur du droit; enfin, il est juge souverain de toutes les infractions au droit.

L'Etat exerce la puissance législative, et la loi qu'il établit doit être l'expression de la justice. Il faut donc que les lois de l'Etat respectent les droits de la famille et les lois de l'Eglise qui protègent les personnes et les biens spirituels de la société. L'Etat n'a point à reconnaître ni à favoriser l'établissement d'une religion nouvelle. Il doit aux individus *la liberté de conscience*, mais il n'a point, comme pouvoir public, à faire profession d'un nouveau culte. Pour satisfaire à tous les intérêts, la loi civile doit être le produit combiné du pouvoir et du peuple. Aucun de ces deux éléments ne doit absorber

l'autre, et cette pondération des pouvoirs publics est la garantie des bonnes lois.

Mais l'Etat, muni de bonnes lois, ne saurait être destitué du pouvoir de les faire exécuter. Il a donc à sa disposition *la force militaire et le pouvoir administratif*. L'Etat n'a point entre les mains un pouvoir arbitraire ni absolu ; il est un médiateur entre la loi souveraine et éternelle, et les faiblesses ou les défaillances populaires. L'usage de la force est donc réglé par la justice, et les abus de pouvoir de la part de l'Etat appellent la colère de Dieu et la vengeance du peuple. L'Etat a tout d'abord la mission d'établir le bon ordre et la sûreté publique, tant au dedans qu'au dehors ; et, pour cela, il organise la justice, l'armée et l'administration. Toutes ces forces se complètent. Comme il vaut mieux prévenir les violations de la loi que les réprimer, l'Etat doit instituer une bonne *police*, non point pour la délation, mais pour la sûreté publique, et veiller sur la presse et sur la publication des livres. Il doit administrer dans l'intérêt de tous, améliorer, faire des entreprises utiles, et conduire la société à ses fins élevées. Or, pour bien administrer, il faut diviser le travail ; de là, l'institution de divers ministères, entre lesquels se répartissent toutes les affaires de l'Etat.

Enfin, il faut compter au nombre des prérogatives essentielles de l'Etat *le pouvoir judiciaire*. Son objet est de conserver inviolable la majesté de la loi, d'en interpréter le sens, de procurer la réparation des délits et la punition des crimes. Les fonctions judiciaires comprennent donc la recherche des délits et crimes, l'ordre des jugements et la détermination de la peine méritée. Ces fonctions doivent être accomplies avec douceur et humanité. Il est d'ailleurs évident que l'Etat a le droit d'appliquer *la peine de mort* (1), car il punit au nom de Dieu et non en son propre nom (2). De tout temps l'Eglise s'est efforcée d'introduire des adoucissements dans le droit pénal des peuples, et elle y a réussi.

Le symbole qui représente la concentration dans la main d'un seul de tous les pouvoirs de l'Etat, c'est *la couronne*. Celui qui la porte est le chef de tout l'Etat ; il est souverain par l'unité et par l'intégrité de la puissance. Il a pour attributs le sceptre et le glaive, et l'exercice de ses prérogatives lui

(1) *Rom.*, XIII, 1-4. — (2) *MATTH.*, XXVI, 52.



communiqué un caractère qui tient du père, du roi et du pontife.

### § V. — *Des rapports du peuple avec le pouvoir.*

Mais il faut étudier aussi les relations du peuple avec le pouvoir. Les devoirs qui en découlent sont fondés sur la nature même de l'élément populaire. On peut les ramener aux trois suivants : *le patriotisme, l'obéissance et le civisme*. Le patriotisme est l'attachement à la société au milieu de laquelle on est né. C'est un sentiment profond et en même temps un devoir rigoureux, qui, à certains moments, peut recevoir une consécration religieuse. On peut distinguer trois formes différentes de patriotisme : l'attachement au pays et aux habitants de la patrie, l'amour du bien public, et enfin le sacrifice généreux que fait un citoyen de sa personne et de ses biens dans l'intérêt du bien public.

Chaque membre de l'Etat est, selon l'ordre de Dieu, soumis à la loi, et doit honorer les dépositaires du pouvoir public. Il doit contribuer, en proportion de ses moyens, au soutien de l'Etat qui protège les biens et les personnes. De là découle un triple devoir : l'obéissance à la loi, le respect de l'autorité, et le paiement consciencieux de l'impôt.

Mais le peuple n'est pas seulement la collection des sujets de l'Etat, il est surtout l'ensemble des citoyens. L'Etat ne saurait supprimer la liberté des personnes, mais il doit en protéger l'exercice. D'un autre côté, les membres de l'Etat se rendront dignes d'exercer leur liberté et d'être appelés des citoyens, par une fidélité loyale à l'ordre public, par l'amour de la justice et le dévouement à leur pays, et enfin, par un sentiment élevé du bon droit, uni à une maturité, à un sang-froid imperturbable dans les périls, également fort et brave contre tout terrorisme ou despotisme, qu'il vienne, soit d'en haut, soit d'en bas.

### § VI. — *De l'organisation sociale.*

Des relations réciproques du pouvoir et du peuple résulte l'organisation sociale ou la société civile. L'existence de différents Etats séparés est une nécessité dans la condition présente, et c'est une pure chimère que l'abolition des nationalités.

L'Eglise, qui s'efforce d'opérer la fusion des esprits au point de vue moral, ne saurait ni supprimer ni remplacer l'Etat. Elle existe à côté de lui comme une sphère distincte et indépendante. La santé et la prospérité se maintiennent dans le corps social, lorsque chaque membre se dévoue pour tous les autres, et utilise aussi pour lui-même les services des autres membres. C'est dans cet échange mutuel des biens particuliers que consiste le bien public. Mais ces biens particuliers supposent des *professions* et des *états* différents. De même que certains biens font une partie essentielle de la personne morale, tandis que d'autres servent plutôt à la compléter; de même aussi, il y a des professions qui appartiennent à l'essence même de toute société, et il en est d'autres qui servent à compléter et à parfaire une société déjà constituée.

Or, comme les biens essentiels de toute société sont l'esprit, le corps et la propriété, il s'ensuit qu'il faut considérer comme des professions absolument nécessaires, *les carrières libérales*, qui mettent au service de tous les biens de l'esprit; *les carrières industrielles*, qui pourvoient à la satisfaction des besoins matériels, et enfin *les carrières protectrices*, telles que l'état militaire, l'administration et la magistrature, qui ont pour objet de conserver tous les biens de la société. Mais de même que nous avons reconnu pour les individus la faculté de jouir de certains biens incorporels, comme l'honneur, la liberté, l'amitié; de même aussi nous devons reconnaître dans l'Etat certaines conditions sociales appropriées à la conservation de ces biens, et en particulier *la noblesse, le patronage et l'association*. Ces trois espèces de conditions ne sont pas à proprement parler des carrières ou des professions, mais des formes spéciales et distinguées de la vie civile, qui contribuent à la beauté du corps social.

La noblesse, par son caractère chevaleresque, par son éducation, par ses grandes propriétés, réunit à elle seule les trois espèces de professions nécessaires dont nous avons parlé; elle a l'esprit militaire, agricole et lettré. Le patronage prend en main la défense et la protection des intérêts menacés de chaque profession en particulier; les associations ont pour objet le soin des grands intérêts sociaux, les améliorations à introduire dans la vie matérielle, les progrès réalisables de la civilisation du pays. Mais il ne faut pas qu'aucune de ces grandes institutions tende à se substituer à la place de l'Etat.



Il ne faut pas que la noblesse domine ou obtienne une prépondérance, ce qui ramènerait *l'oligarchie féodale*; il ne faut pas que le patronage du peuple dicte seul les lois, ce qui serait le règne de *la démocratie*; enfin, il ne faut pas abuser du principe de l'association, autrement on confisquerait la liberté publique au profit du *socialisme*. Il importe donc que ces grandes institutions de la noblesse, du patronage et de l'association demeurent soumises à l'Etat, dévouées au bien public et à chaque ordre de citoyens.

En passant en revue les professions libérales, on trouve tout d'abord *la médecine*, qui a pour objet le soin du corps; puis, *les arts*, qui travaillent au développement des facultés esthétiques et créatrices de l'esprit; enfin, *les sciences*, qui s'occupent des produits les plus élevés de l'entendement humain. Le médecin conserve la santé du corps, l'artiste révèle les mystérieuses aspirations de l'âme humaine, tandis que le savant est comme le pontife de la vérité.

En analysant pareillement les trois grandes institutions qui complètent l'organisation du corps social, nous trouverons que la noblesse a l'honneur pour principe, l'honneur de la personne, l'honneur de la famille et l'honneur des différentes classes de citoyens. Elle est, pour ainsi dire, le modèle sur lequel se forme tout le reste de la nation. Elle est le soutien naturel du trône et la gardienne du principe monarchique, l'arbitre entre les vellétés despotiques du pouvoir et les mouvements anarchiques de la multitude. C'est elle qui, en conservant les différences de rang, subordonne les diverses classes de citoyens, et contribue efficacement au maintien de la paix publique. Il est facile de conclure de ce qui précède quels sont les devoirs de la noblesse.

Le patronage est jusqu'ici plutôt un postulatum qu'une réalité historique. Il se compose d'une classe d'individus que l'on appelle en général *les hommes politiques*. Il se divise nécessairement en deux corps, dont l'un se rattache à la noblesse, et l'autre aux classes bourgeoises. Le premier est un intermédiaire entre le pouvoir et la représentation populaire; plus son indépendance est assurée, plus son action est salutaire. Le second doit représenter les intérêts du reste de la nation, et se recruter dans les diverses classes de citoyens. Il importe aussi qu'il ait toute l'indépendance nécessaire, et par conséquent qu'il ne soit point en majeure partie composé des

différents agents du pouvoir ou des fonctionnaires de l'administration. Les attributions de ces deux grands corps politiques sont parfaitement distinctes; l'un représente le pouvoir central et la majesté de la couronne; l'autre le pays et le peuple; tous deux tendent au bien public. Il faut se garder de confondre les attributions des corps politiques, ou de les mettre en lutte avec le chef de l'Etat; ils sont les membres et les organes d'un corps, dont le prince est la tête. C'est de leur union et de leur mutuel concours que résulteront la vie, le bien-être et la prospérité de tout l'Etat.

Il nous reste à dire quelques mots sur le principe de l'association. C'est sans doute en affermissant et en consolidant les meilleures parties de l'organisme social, en préservant et en guérissant les autres que l'on arrivera à conserver et à développer le bien-être de tous. Or, au temps présent, le prolétariat et le paupérisme sont devenus un péril incessant pour la société civile. On ne résoudra pas le problème en établissant une classe de prolétaires et une catégorie de pauvres, mais en s'efforçant au contraire de les faire disparaître, en incorporant les uns et les autres dans les professions utiles, en leur donnant part au droit commun, aux bienfaits de l'éducation, et aux autres avantages sociaux. Ce résultat ne saurait être atteint que par l'association. L'association des divers états entre eux est une garantie solide de la prospérité de chacun en particulier. Il y aura donc des associations agricoles, industrielles et commerciales; il y en aura pour le développement des facultés de l'esprit; on devra fonder des cercles, des réunions littéraires, des associations d'artistes et de savants, il y en aura surtout pour combattre le prolétariat de l'intelligence, et pour soustraire le peuple aux influences mauvaises d'une littérature corrompue et d'un art qui se dégrade. Elles n'auront point un but politique, mais social; elles existeront surtout dans l'intérêt des classes pauvres, et rapprocheront dans un même but de charité chrétienne tous les gens de bien, tous les vrais amis de l'humanité. Il est évident qu'aucune raison ne justifie aux yeux de la morale, soit les sociétés secrètes, soit les mystères des loges maçonniques.



## § VII. — *Des devoirs de la vie sociale dans ses rapports avec l'Eglise.*

En subordonnant toutes les fins particulières qu'elle poursuit au but de la sanctification de l'âme, la société se constitue dans l'Eglise. C'est un devoir pour tous de se sanctifier (1), et par conséquent, toute société civile est obligée de se constituer en une société religieuse, et d'entrer dans l'Eglise. L'Eglise n'est point une œuvre humaine, mais une institution divine, qui doit être introduite dans la vie humaine, afin de pénétrer de son influence salubre la famille et l'Etat.

Ainsi, le seul fait de l'existence de l'Eglise impose aux hommes le devoir de reconnaître ses prérogatives, de ne pas se soustraire à son action, mais au contraire de se sanctifier dans son sein. L'Eglise n'a point comme l'Etat la force matérielle à sa disposition; elle ne saurait contraindre par des moyens coercitifs, elle persuade et demande une libre adhésion. Par conséquent, le pouvoir de l'Eglise est un pouvoir *spirituel*, mais dont l'exercice suppose des organes visibles, et dont le but est une action vraiment sociale. Ce pouvoir vient de Dieu, il est donc supérieur au pouvoir temporel; il s'exerce sur les consciences, et par conséquent indépendamment du pouvoir de l'Etat; il durera toujours dans l'humanité, et ne saurait cesser d'être visible jusqu'à la consommation des siècles. Ainsi on doit reconnaître dans les dépositaires du pouvoir spirituel un triple caractère : le caractère sacramentel, qui constitue le *prêtre*; le caractère prophétique, qui distingue l'*apôtre de l'Evangile*, et le caractère pastoral, qui montre à tous les yeux le *chef visible* d'une communauté de chrétiens. Il faut donc rechercher quels sont les devoirs des pasteurs de l'Eglise en général, quels sont les devoirs des fidèles, et quels sont les devoirs de la société ecclésiastique formée par la réunion des pasteurs avec les fidèles.

## § VIII. — *Des devoirs des pasteurs de l'Eglise en général.*

Pour décrire exactement les devoirs des pasteurs de l'Eglise, il faut examiner quels sont leurs diverses fonctions, leurs pouvoirs et leurs personnes.

(1) *I Thessal.*, IV, 3.

L'Eglise continue parmi les hommes le ministère de Jésus-Christ, par conséquent son objet principal est d'exercer un *sacerdoce*. Comme le Christ, elle prie, elle sacrifie, elle sauve ; en outre, elle enseigne et gouverne les âmes. L'ordination communique au prêtre un caractère de noblesse spirituelle qui l'élève au-dessus de ses frères. On trouve dans des ouvrages spéciaux les devoirs des *ordinands* et des *ordinaires*, la diversité des degrés hiérarchiques, ainsi que le tableau des péchés opposés à la sainteté du sacerdoce, tels que *la simonie* et *le sacrilège*.

L'exercice du ministère ecclésiastique est fondé sur le droit communiqué par Jésus-Christ à son Eglise. Or, l'Eglise ayant reçu la mission d'exercer des ministères divers, est investie des pouvoirs qui leur correspondent. Ainsi, elle a le pouvoir d'enseigner, le pouvoir de consacrer et de bénir, et le pouvoir de discipliner. Ces pouvoirs reposent sur des droits sacrés et inviolables, ils ne relèvent que de l'Eglise, ils ne peuvent s'exercer que selon son esprit, en son nom, et par conséquent librement et spirituellement.

Les personnes investies d'offices ecclésiastiques sont marquées du *caractère* conféré par le sacrement de l'Ordre, qui leur impose des obligations de diverses sortes. Tout prêtre doit honorer son caractère, et régler sur cette prérogative tous ses rapports sociaux. Il doit prêcher l'Evangile à toute créature, et par conséquent aucune condition n'est trop élevée, aucune n'est trop basse à ses yeux. Il ne doit reculer ni devant l'éclat de la puissance, ni devant l'horreur de la misère. Il fait l'œuvre de Dieu ; aussi, tout commerce, toute industrie lui est interdite. Il est plus spécialement obligé que le simple fidèle de se sanctifier, et par conséquent, il doit être pieux, sage et pur. Par la piété, il sera un homme de prière ; et il est nécessaire qu'il le soit, car s'il ne sert pas Dieu, il sera le serviteur du monde ; par la sagesse, il sera un homme d'études ; il pénétrera dans les abîmes du cœur humain, dans les mystères de la science sacrée, et dans les profondeurs de la science profane. Tandis qu'au temps présent la science est à peu près sécularisée, le prêtre doit ajouter à la sagesse d'en haut, l'ornement de la sagesse humaine, qui servira comme d'introductrice à la première. D'ailleurs, le prêtre seul connaît le pathétique véritable, la vraie beauté et l'art des symboles ; il est donc un artiste sublime, tandis qu'il



édifie péniblement le temple de la sagesse divine. Enfin, par sa pureté d'âme, le prêtre doit être chaste et garder le célibat. Cette dernière obligation est la conséquence naturelle des rapports essentiels du prêtre.

En effet, le prêtre entre dans l'Eglise par l'ordination et non par la descendance naturelle. Sa filiation est toute virginale. Marié, le prêtre forme une caste, et les castes sont abolies par le christianisme. De plus, le prêtre doit être un *homme spirituel*, un *vieillard*, comme son nom l'indique, et chez tous les peuples les fonctions sublimes du prêtre ont paru exiger qu'il gardât la chasteté. Cet état convient d'ailleurs à une vie d'études. Platon, Aristote, Pythagore, Leibnitz, Descartes et Kant étaient célibataires; comment ne le serait pas le représentant de la sagesse céleste? Enfin, le prêtre tient la place du Christ. Il n'est point le fils de l'Adam terrestre, mais de l'Adam céleste; il est un père spirituel, il engendre la race des saints; et si l'on objecte que le prêtre dans le célibat ne peut retracer les vertus domestiques, on peut répondre qu'étant marié, il ne pourrait plus exercer les vertus sacerdotales.

Mais si l'on considère l'action sociale du prêtre, on verra que le célibat lui est absolument indispensable. Il a besoin de la confiance de tous, et il doit en jouir. Comment cela serait-il possible en supposant le prêtre marié? Il doit à tous un dévouement absolu; comment le sentirait-il naître en lui, s'il était attaché à une famille? Il doit jouir d'une existence vraiment libre, et présenter le modèle d'un caractère typique et idéal; vivre d'une manière exceptionnelle, et comme un homme qui n'appartient qu'à Dieu et à ses semblables; or, comment aurait-il cette liberté, s'il était lié par devoir à une femme et à une famille?

Dans l'exercice de ses fonctions, le prêtre doit conserver un caractère sérieux, une noble virilité, également éloignée d'une froideur repoussante et d'une sensibilité féminine. Il a parmi les hommes une position nette et tranchée, parce qu'il connaît son but, et qu'il trouve en Dieu la force et l'énergie suffisante pour l'atteindre. Il sera donc prudent et circonspect, courageux et ferme, charitable et zélé, doux et patient. Mais que jamais sa douceur ne devienne une faiblesse, ni son zèle une impétuosité aveugle : son ministère exige du dévouement, du désintéressement et la passion de la bienfaisance. Le bon

pasteur doit tout donner, tout sacrifier, même sa vie, pour le salut de ses brebis.

Il faut encore examiner quels sont les devoirs qui découlent de l'action de l'Eglise sur la société humaine. Comme institution divine, l'Eglise exerce une action sur la société qui a des analogies avec l'action de l'Etat, mais qui en est pourtant profondément distincte.

L'Eglise et la société temporelle ont un fonds commun, c'est la conscience morale, qui est l'œuvre même du Verbe de Dieu. De là, lorsqu'elles défendent le terrain de la moralité, l'Eglise et la société unissent leurs communs efforts et poursuivent le même but. Mais l'Eglise possède ce que le monde ne peut donner, les moyens de sanctification, et la sage économie de ces moyens. Elle doit donc faire entrer dans son action toutes les forces de la vie humaine, afin de les pénétrer de son influence et de les sanctifier.

Le maintien de la vie morale a donc une double garantie, le pouvoir de l'Etat, et le pouvoir de l'Eglise; et de là découlent une double série de rapports naturels et surnaturels, correspondants à l'action de l'Etat et à l'action de l'Eglise. Nous allons donc examiner quelles sont les relations directes et immédiates de l'Eglise avec la famille et la société, puis quelles sont les relations qu'elle exerce par l'intermédiaire de l'Etat, et enfin quels sont les rapports de l'Eglise avec l'Etat.

### § IX. — *De l'Eglise dans ses rapports avec la famille et la société.*

La famille a son existence propre, sous la garantie de l'Eglise et de l'Etat, qui président à sa fondation. Elle ne saurait être absorbée ni par l'Eglise ni par l'Etat. Si l'Etat intervient dans les questions de droit, l'Eglise intervient dans la question des mœurs. L'Etat donne au mariage ses effets civils, l'Eglise administre le sacrement de Mariage, et lui fait produire des fruits de bénédiction.

L'Eglise enseigne; elle en a reçu la mission. Mais à côté de l'enseignement religieux, il y a l'enseignement des sciences profanes, donné au nom de l'Etat. L'Eglise y apporte un franc et loyal concours, et pénètre l'enseignement public de son influence salulaire.

Lorsqu'elle ouvre une école, elle n'entend pas se soustraire



à la surveillance de l'Etat, mais elle revendique comme un droit incontestable la liberté d'enseigner, sous les conditions écrites dans la loi. Voici d'ailleurs de quelle manière elle comprend ses rapports avec l'enseignement public. Comme cet enseignement est généralement divisé en trois degrés, et que le premier degré, qui est du ressort de *l'école primaire*, a spécialement pour objet l'éducation chrétienne de l'enfant, il est naturel que cet enseignement soit à peu près exclusivement donné sous la direction de l'Eglise. Quant à l'enseignement secondaire, qui comprend une plus grande diversité de matières, il est peut-être difficile de lui appliquer la solution précédente, mais l'Eglise interviendra pourtant, et apportera dans les leçons sur la religion un complément nécessaire aux études scientifiques du collège ou du lycée. Enfin, comme le haut enseignement est donné dans les Universités, dont les chaires sont accessibles à tous par la voie des concours, il y aura toujours, pour l'honneur de l'Eglise, quelques membres du clergé dans le haut enseignement. C'est d'ailleurs ce qui a lieu dans tous les pays catholiques.

L'Eglise agit d'une manière puissante sur les mœurs publiques; et bien qu'elle ne puisse employer que des moyens de persuasion, son influence ne saurait être méconnue. En présence d'une vie notoirement hostile à la morale, elle ajoute un poids accablant au jugement de l'opinion publique, en refusant la sépulture chrétienne, lorsqu'une mort impénitente vient terminer une vie passée dans l'impiété. De son côté, l'Etat doit aider à l'action moralisatrice de l'Eglise, en faisant respecter ses ministres, en poursuivant les malveillants qui l'outragent, et en lui donnant une pleine liberté d'action.

L'Eglise a exercé aussi une puissante influence sur la législation et sur le droit. Comme elle conserve intacts dans son enseignement les principes les plus élevés du droit, elle a toujours condamné ouvertement toute loi civile ou politique qui en était la flagrante violation. Par le droit d'asile, elle protégeait la sûreté des personnes contre la vindicte populaire; par sa législation sur le mariage, elle sauvegardait les droits de la famille; par l'exercice de la puissance spirituelle, elle limitait en faveur de la liberté des peuples l'omnipotence des princes, et le despotisme sous toutes les formes.

§ X. — *Des rapports de l'Eglise avec l'Etat.*

Les rapports de l'Eglise avec l'Etat sont faciles à déterminer. L'Eglise embrasse le monde entier, l'Etat ne s'étend qu'à une société particulière; l'Eglise a pour but la sanctification, l'Etat la moralisation; l'Eglise persuade par sa charité, l'Etat contraint par les voies du droit. De là, il résulte qu'il ne saurait y avoir subordination de l'Eglise à l'Etat, puisqu'en résumé la théocratie serait plus logique que le césarisme.

Mais, d'un autre côté, l'Etat est souverain dans sa sphère et revendique sa suprématie. Il veut être le maître dans les choses qui sont de son domaine, et lorsqu'il sollicite le concours de l'Eglise pour le bien, celle-ci ne saurait le lui refuser. Si les deux puissances sont dans des rapports de parfaite entente, elles se font de mutuelles concessions sous la forme de traités que l'on appelle *concordats*.

Il resterait à déterminer quelle est la forme de la société ecclésiastique. Or, l'Eglise n'est ni démocratique, ni aristocratique, ni purement monarchique; elle emprunte quelque chose à chacune de ces formes pour réaliser son gouvernement idéal. L'élément populaire se rencontre dans le clergé paroissial, l'élément aristocratique dans l'évêque diocésain, l'élément monarchique dans le pape, qui est la personification visible de l'unité.

La papauté n'est point une grande puissance temporelle, mais elle est au moins une puissance indépendante.

Quant au royaume spirituel du pape, il n'est autre que le monde entier. Le pape est égal aux évêques en puissance d'ordre, mais il est au-dessus d'eux par son autorité sur toute l'Eglise et sur tous les diocèses. Il est un roi pacifique, le serviteur des serviteurs de ses frères, l'homme de douleurs, car il souffre de toutes les angoisses de l'Eglise.

Si la hauteur de la dignité a pour effet d'agrandir l'âme, c'est parmi les papes qu'il faut chercher les hommes véritablement grands.

§ XI. — *Du but de la société chrétienne.*

Mais, enfin, vers quel but marche la société chrétienne?

Elle marche vers un triple but, vers la justice, la paix et la sanctification du monde.



L'Eglise est la gardienne de la justice et du droit des peuples. Ce droit n'est point considéré par l'Eglise comme octroyé par les princes, mais comme un droit divin et sacré. Aussi, en dehors des temps et des espaces chrétiens, jamais les peuples, à proprement parler, n'ont eu de droit. Ils sont devenus la proie du premier conquérant qui leur a imposé ses dieux et ses mœurs, qui en faisait des îlots ou les transportait en d'autres pays comme un vil bétail. Aujourd'hui, au contraire, il existe un droit public des peuples, une conscience chrétienne, une opinion publique formée par l'Eglise, qui forcent les plus audacieux au respect des droits de tous.

L'Eglise travaille au règne de la paix. Elle s'efforce, en éclairant la conscience humaine, de mieux préciser les notions du droit et du juste, d'inculquer le respect de la personne morale, et de tourner vers Dieu les cœurs aigris et irrités. Sans parvenir à supprimer la guerre, elle la rend plus difficile, plus rare, et ordonne de prier pour le prompt rétablissement de la paix.

Enfin, l'Eglise travaille activement à la sanctification du monde. Plus les siècles s'écoulent, et plus elle avance l'œuvre du royaume de Dieu. Elle envoie ses missionnaires sur tous les rivages; elle baptise ses néophytes sous toutes les latitudes; elle rassemble ses élus des quatre vents du ciel. C'est la papauté seule qui réalise le grand ouvrage de l'évangélisation du monde, tandis que les hérésies ne s'en occupent guère que par esprit d'opposition à l'Eglise catholique. Cependant, l'Eglise ne ferme point son cœur à ceux qui se sont séparés d'elle; elle les attend patiemment, parce qu'elle a l'éternité devant elle. Ainsi, elle passe en faisant le bien, guérissant les nations malades, convertissant les infidèles, ramenant les égarés et étendant de plus en plus le royaume de Dieu sur la terre.

## § XII. — Conclusion.

Nous revenons ainsi à notre point de départ. L'établissement du royaume de Dieu est la fin de toutes choses. Or, le royaume de Dieu commence en nous par la déposition du péché; il se développe par la formation des vertus; il se réalise au dehors par une vie conforme au devoir, c'est-à-dire par l'accomplissement de la volonté de Dieu; et, par conséquent,

toute la morale se résume à ce seul mot : Soyez saint, parce que je suis saint.

Telle est la classification des matières de la théologie morale proposée par le savant Werner. Les objections ne lui ont pas été épargnées ; et pourtant, comme elle a des fondements solides dans la tradition, et qu'elle ne diffère pas essentiellement des méthodes suivies par des théologiens fort recommandables, nous pensons qu'elle survivra à ses détracteurs. Un des reproches qu'on lui a adressés, c'est de ne point reproduire assez les formes et les expressions consacrées dans l'usage des écoles pour l'enseignement de la théologie morale. Or, ce reproche est dénué de fondement.

En effet, quelque respect que l'on professe pour l'autorité, même dans les matières abandonnées à la libre discussion, et bien que l'on regarde la doctrine traditionnelle comme la plus sûre, la plus correcte et la plus sainte, il ne faut pas oublier que d'autres temps amènent d'autres besoins ; que les sciences théologiques ont toutes, jusqu'à un certain point, le caractère apologétique, et que, par conséquent, à d'autres adversaires, il faut opposer de nouvelles manœuvres et un nouvel ordre de bataille. On ne saurait insister non plus sur cette remarque, que la division des matières proposée par le docte Werner a été d'abord élevée à la hauteur d'une théorie scientifique par le théologien rationaliste Schleiermacher. Sans doute, l'autorité de Schleiermacher doit être peu sérieuse aux yeux d'un théologien catholique ; mais, d'un autre côté, l'emploi fait par cet auteur d'une vue systématique qui répond parfaitement aux besoins de la science, ne doit pas détourner de s'en servir ceux qui combattent dans les rangs de l'orthodoxie. La vérité n'est point la propriété d'une secte, d'une hérésie, d'une doctrine particulière, la vérité est avant tout universelle et catholique. Elle seule a le droit absolu de durer ; elle seule a des promesses éternelles. D'ailleurs, cette division du système entier de la morale en doctrine des biens, doctrine des vertus et doctrine des devoirs, a été plus ou moins aperçue au dix-septième siècle, en particulier par Malebranche ; elle est donc antérieure aux rationalistes.

Dès l'instant que l'on admet la liberté morale, et que l'on ne reconnaît de vraie conscience morale individuelle que celle



qui est d'accord avec l'Eglise catholique, on affirme, d'une part, la légitimité de la recherche scientifique, et de l'autre, la garantie la plus solide de la vérité du résultat. La théologie morale, traitée à ce point de vue, élève à une grande hauteur la spéculation chrétienne et catholique; elle renferme le seul accord possible entre le droit éternel et immuable et l'effort incessant que fait l'esprit pour le mieux saisir, et l'appliquer plus religieusement aux faits si compliqués de la vie humaine. Toutefois, nous avouons volontiers que la casuistique manque complètement à l'ouvrage de Werner, et que certaines questions concernant les lois humaines, la justice, la restitution, les devoirs religieux, les lois ecclésiastiques sur le jeûne, la sanctification du dimanche, l'administration des sacrements, etc., ne sauraient être bien traitées si l'on n'examine les cas les plus difficiles. Espérons qu'un jour cette regrettable lacune sera comblée, et que la méthode de la théologie morale répondra parfaitement à la dignité de son objet.

## CHAPITRE VII.

## DU DROIT CANONIQUE.

*Introduction.*

Le jour où Pierre et Jean, amenés en présence du sanhédrin, répondirent par ces paroles célèbres à la défense qui leur était faite de prêcher l'Évangile : « Jugez s'il est juste devant Dieu de vous écouter plutôt que Dieu même (1), » ce jour-là eut lieu pour la première fois la revendication d'un droit distinct des droits humains, et l'Eglise se présenta devant les puissances du monde comme une société indépendante, investie d'une mission divine pour administrer les choses de l'ordre spirituel. L'ensemble des institutions et des lois qui régissent cette société, tant par la volonté du Christ que par l'autorité du pontife romain, son vicaire, est l'objet du *droit canonique*. Devoti appelle cette science théologie *extérieure* ou *directrice*, et Staudenmayer, théologie *organique*. Ces dénominations expriment assez bien sa nature.

Il est facile de comprendre quels sont les rapports du droit canonique avec les autres parties de la théologie.

L'Eglise a un enseignement infaillible, un sacerdoce visible, un gouvernement et des lois. Ces lois découlent du dogme, et suivent une ligne parallèle à son développement historique. Le droit canonique a donc pour base la théologie dogmatique, et pour objet les rapports établis entre les hommes par l'économie de la rédemption. Il diffère de la théologie morale, qui étudie la nature des actions humaines, en tant qu'elles relèvent du for intérieur, tandis que le droit canonique considère les actes humains dans leurs rapports avec le for extérieur. En outre, comme les relations établies entre les hommes, bien que fondées sur certaines vérités dogmatiques et immuables, comprennent aussi un élément variable, c'est-à-dire les changements introduits dans la société humaine, il s'ensuit que le droit canonique soutient des rapports avec la science du

(1) *Act.*, IV, 19.



droit civil. Nous sommes loin de penser qu'il ne soit qu'une branche et une dépendance de cette science ; mais nous affirmons que la science du droit éclaire sa marche, renouvelle les formes de son exposition, et lui prête quelques-unes de ses analyses. Le droit canonique, de son côté, rend de signalés services à la science du droit ; d'abord, il maintient avec une certitude absolue les bases du droit naturel, et empêche de prévaloir les erreurs et les faux systèmes, tant sur la nature du droit que sur ses rapports avec la morale.

Il y a donc dans le droit canonique une partie invariable et immuable : ce sont les vérités premières qui sont gravées dans la conscience humaine, et les vérités dogmatiques qui découlent de la volonté positive de Dieu ; il y a aussi une partie variable, selon les temps et les époques : c'est la *discipline* ou les règles de conduite de l'Eglise. Rigoureusement parlant, la substance de la discipline est elle-même immuable, et en la *réformant*, l'Eglise ne s'applique qu'à faire concorder le droit ancien avec les faits actuels, sans introduire jamais des règles absolument nouvelles. Ainsi, les décrets disciplinaires sont portés pour rectifier et suppléer le droit en vigueur, *emendandi et supplendi juris causâ*.

Les Sources du droit canonique sont nombreuses et diverses. Il y a d'abord l'Ecriture sainte et les conciles, les ouvrages des Pères et des écrivains ecclésiastiques ; puis, les collections autorisées, telles que le Décret de Gratien, les Décrétales, les *Jura nova* et les *Jura novissima* comprenant les Constitutions des papes et les définitions les plus récentes des congrégations romaines, la coutume, les concordats et les décrets des conciles provinciaux.

On a fait, ainsi que nous l'avons vu précédemment, diverses tentatives d'une nouvelle classification des matières du droit canonique, sans qu'il y ait eu jusqu'ici un résultat vraiment scientifique. La meilleure méthode est peut-être celle qui, en combinant l'ordre des Décrétales avec celui du Décret, aurait l'avantage de maintenir la terminologie de la science, renfermée tout entière dans ces deux monuments. Cette méthode a été suivie par les plus éminents canonistes ; elle a pour elle l'autorité de saint Thomas, et n'est point dédaignée par de savants théologiens contemporains.

■ Sans nous préoccuper de la division du droit en deux parties, l'une générale et spéculative, l'autre spéciale et pra-

tique, nous pensons qu'il vaut mieux ne point séparer la théorie de la pratique, mais les rapprocher constamment l'une de l'autre. On étudiera donc 1° *la constitution de l'Eglise et la nature du pouvoir ecclésiastique*; 2° *les personnes et les choses ecclésiastiques*; 3° enfin *les actions saintes et celles qui leur sont contraires*.

Quant à la forme de l'exposition du droit canonique, nous pensons que le plus grand défaut d'un traité de droit canonique est l'emploi exclusif du procédé syllogistique et déductif, qui consiste à tirer de quelques textes une suite de propositions et d'arguments accompagnés d'objections et de réponses. Cette méthode, subtile et monotone, n'a que trop prêté le flanc aux critiques que l'on a faites sur l'insuffisance actuelle des recueils de droit canonique. Il ne s'agit pas, en effet, de trancher les questions de droit en faisant de l'exégèse et en raisonnant sur des textes, mais le point capital est d'établir par des preuves historiques qu'un droit a été exercé dès le commencement de l'Eglise, et que cet état de choses est parfaitement d'accord avec les textes sacrés. Telle est la méthode d'exposition qui semble le mieux répondre aux exigences du temps présent et à la nature de la science.

A propos de la terminologie du droit canonique, il est utile de remarquer que si les termes sont puisés dans le droit romain, les idées qu'ils représentent sont chrétiennes, et les rapports qu'ils expriment tout-à-fait nouveaux. Ainsi, la méthode exégétique appliquée au droit canonique conduirait à de graves erreurs dans l'exposition du deuxième livre des Décrétales. Il faut se souvenir que le droit canonique a consacré l'adoucissement des législations anciennes, et exprimé le mieux qu'il était possible les nouvelles relations établies entre les hommes par le christianisme.

#### ARTICLE PREMIER.

### **De l'Eglise en général et du pouvoir ecclésiastique.**

#### § I. — *De la constitution de l'Eglise.*

1. En passant en revue les caractères de l'Eglise, l'histoire des premiers siècles, les décrets des plus anciens conciles, les régestes des souverains pontifes, les témoignages des em-



pereurs romains, on se convaincra que l'Eglise a existé dès l'origine avec un pouvoir distinct du pouvoir temporel. Si sur certains points de détail les documents ne sont pas pleinement satisfaisants, il faut se rappeler que le travail de formation d'une société exclut la réflexion et l'analyse. Il n'appartient qu'aux époques qui suivent de revenir sur les faits accomplis, d'étudier les changements survenus et d'entrer dans l'examen des moindres détails.

2. On peut distinguer dans la constitution de l'Eglise, selon l'usage de l'Ecole, la matière et la forme. Ainsi, on peut considérer comme *la matière* l'enseignement, le ministère et le gouvernement spirituels, à laquelle s'applique *la forme* qui est la juridiction et l'Ordre. *La juridiction* enseigne, administre les choses saintes et gouverne; *l'Ordre* rend les personnes ecclésiastiques capables d'exercer ces trois pouvoirs. Dans la règle, tout dépositaire de la juridiction est pourvu d'un Ordre et a le caractère d'un ministre de l'Eglise.

3. Tout ministre de l'Eglise fait partie de *la hiérarchie*. La hiérarchie d'Ordre a sa plénitude dans l'évêque; la hiérarchie de juridiction a sa plénitude dans le pape. La plénitude de juridiction qui existe dans le pape impose nécessairement des limites au pouvoir épiscopal. Ces limites de la juridiction épiscopale sont aussi une conséquence nécessaire d'une propriété de l'Eglise, de la visibilité.

4. Lorsque saint Cyprien a dit : L'épiscopat est *un*, et chaque évêque en possède *solidairement* une partie, il a voulu dire que dans le pape est la plénitude de la juridiction, et dans chaque évêque la plénitude du caractère sacerdotal. L'évêque a la juridiction ordinaire et déléguée. S'il est attaché à un territoire déterminé, c'est une conséquence de la nature même de l'épiscopat et de l'organisation de l'Eglise. Si vous supposez les évêques institués de droit divin et sans le pape sur leurs sièges respectifs, vous anéantissez la juridiction suprême du pontife romain; si vous ne leur accordez qu'une juridiction déléguée et fondée sur le droit ecclésiastique, vous n'avez plus dans les évêques que de simples vicaires du pape, ce qui ne saurait se dire sans erreur (1).

(1) DEVOTI, *Inst.*, Proleg. II, § 20, not. Ita, etiam si a summo Pontifice in episcopos jurisdictionem derivemus, non inde efficitur eos meros esse ipsius vicarios, cum ipsa potestas quoad originem suam a Deo sit instituta.

5. « Comme Dieu est un Dieu d'ordre, dit Leibnitz, et que, en vertu du droit divin le corps de l'Eglise, une, catholique et apostolique, doit être gouverné par un gouvernement unique et une hiérarchie universelle, il s'ensuit que le suprême magistrat spirituel est institué de droit divin, pourvu de la puissance directive, et de toutes les facultés nécessaires à l'accomplissement de sa charge pour le salut de l'Eglise. » Le pape a donc la charge de toutes les âmes, et fidèles et pasteurs lui doivent une égale obéissance. C'est en vertu de la juridiction qui émane de lui que la foi est prêchée, que les sacrements sont administrés, et que la société chrétienne est ramenée à l'unité (1). C'est de *la chaire de Pierre* que descend donc tout enseignement de la foi. La négation de son autorité est le renversement de l'unité de l'Eglise.

6. La hiérarchie de juridiction a exercé dans le monde une influence aussi puissante que salulaire. Elle a créé l'indépendance de l'Eglise, fondé un droit nouveau, qui considère les personnes, les choses et les actions à un point de vue purement spirituel; elle a modifié le droit des gens, le droit de la guerre, le droit international, le droit civil, tant public que particulier; elle a surtout fait pénétrer la douceur chrétienne dans les dispositions du droit pénal, et quels que soient aujourd'hui les principes en vigueur sur la séparation des deux pouvoirs, la hiérarchie de l'Eglise est universellement regardée comme un des fondements de l'ordre social.

7. La primauté de juridiction ne renferme pas seulement le pouvoir législatif, mais encore le pouvoir exécutif. Ainsi, le pape a le droit de décider en dernier ressort sur les matières de foi, de mœurs et de discipline, de former des provinces ecclésiastiques, d'instituer les patriarches, primats, métropolitains et évêques du monde entier, d'évoquer à lui toutes *les causes majeures*, et de recevoir des appels de toute la chrétienté.

8. Tous ces droits sont essentiels et primitifs. C'est en vain que l'on voudrait leur assigner pour origine l'époque des *fausses décrétales*, ou les partager arbitrairement en droits

(1) MATTH., XV, 18; JOAN., XXI, 15; LUC., XXII, 32. Ego rogavi pro te ut non deficiat fides tua, et tu aliquandò conversus confirma fratres tuos. Cf. BERNARD., lib. II, *De Consid. ad Eug.*, cap. 8. Oves meas, inquit, cui non planum, non designasse aliquas, sed assignasse omnes. Et forte præsentibus cæteri condiscipuli erant, cum committens uni, unitatem omnibus commendaret in uno grege et uno pastore. Cf. *Bull. PII VI, Super soliditate*.



essentiels et en droits accessoires; c'est en vain que l'on allègue *la coutume* des Eglises d'Afrique et des Gaules, que l'on invoque les décrets des conciles de Constance et de Bâle, que l'on s'appuie tour à tour sur le gallicanisme, le jansénisme ou le fébronianisme; l'histoire, soigneusement consultée, répond à tous les doutes, et proclame la suprématie absolue du pouvoir de l'évêque de Rome (1).

9. L'Eglise est, selon l'expression de saint Augustin, la Cité de Dieu et s'étend à toute la terre. Elle est une société inégale, comprenant le peuple chrétien ou les fidèles, et le clergé ou les chefs spirituels. Le clergé, uni aux fidèles par les liens les plus intimes, est ramené à l'unité par les lois de la hiérarchie. Rien ne fait obstacle à cette unité de l'Eglise, ni le temps, ni l'espace, ni les différences de nationalités et de races, de langues et de mœurs, de lois et de coutumes; ni les guerres et les rivalités d'intérêts. L'Eglise est le royaume de Dieu, la famille universelle, la société du genre humain.

10. Tout ce qui concerne la doctrine est réglé par le Docteur suprême, qui est le pape. Aucun évêque n'a, sous ce rapport, les pleins pouvoirs. Chaque évêque peut, il est vrai, exprimer ses vues particulières, et travailler ainsi au bien de l'Eglise universelle, mais cela seul a force de loi qui a été sanctionné par l'évêque de Rome. Le gouvernement de l'Eglise ne perd rien de son unité quand l'épiscopat est rassemblé dans un concile. Jamais les conciles n'ont été regardés comme absolument nécessaires, mais seulement comme fort utiles en certains cas. Les actes des conciles généraux et provinciaux doivent être approuvés par le pape.

11. C'est au pape qu'il appartient de régler la discipline qui concerne l'Eglise universelle, d'instituer les évêques, d'approuver les livres liturgiques, de gouverner les ordres religieux, de prononcer des sentences de canonisation et de béatification, de disposer des offices et des bénéfices ecclésiastiques, soit médiatement, soit immédiatement; de créer les cardinaux et de les répartir en diverses congrégations travaillant sous ses ordres.

Tels sont les principes généraux de la constitution de l'Eglise.

(1) Cf. PHILLIPS, *Principes généraux du droit canonique*, vol. v; ROSSHIRT, *Des Sources du droit au moyen-âge*; HEFELE, *Histoire des conciles*, 1 vol.; SCHWAB, *Jean Gerson*, cap. 11, Würtzbourg, 1859.

§ II. — *De la juridiction ecclésiastique.*

Après avoir examiné d'une manière générale comment est constituée l'Eglise, il faut voir comment fonctionne sa constitution, et ce que l'on doit entendre par *juridiction* et *pouvoir ecclésiastique*.

1. La juridiction dans l'Eglise ne doit point être confondue avec ce que le droit romain et le droit moderne entendent par ce mot. Au point de vue du droit civil, la juridiction désigne plus spécialement l'étendue du pouvoir judiciaire, tandis que dans l'Eglise, la juridiction comprend *tout* le pouvoir spirituel. Elle se divise en juridiction interne ou charge d'âmes, et en juridiction externe, qui a pour objet l'ordre et la police de l'Eglise. Il importe surtout de traiter cette question au point de vue historique, et de montrer quel a été de tout temps dans l'Eglise l'exercice de la juridiction.

2. Or, d'après une Constitution que la critique moderne attribue généralement à Constantin, et non point à Théodose II, l'évêque était établi comme un véritable juge et non comme un simple arbitre ou conseiller. Pour terminer les différends, il faisait appel à la charité chrétienne et arrêtaient un grand nombre de procès (1). Justinien jalouxa et restreignit quelque peu la juridiction épiscopale; cependant elle s'est conservée en grande partie dans l'Eglise d'Orient jusqu'aux temps actuels, même sous la domination turque.

3. En Occident, les clercs vivaient partout sous la loi romaine. A partir de saint Grégoire-le-Grand, les religieux furent soumis en Italie à la juridiction ecclésiastique. Dans l'Eglise d'Afrique, déjà au sixième siècle, le droit ecclésiastique avait pris un développement si complet, que les conciles défendaient aux clercs d'en appeler outre-mer. Les premiers recueils de droit canonique se formaient; c'étaient les décrets des conciles d'Afrique, d'Espagne, d'Italie et de Grèce qui en composaient le fond (2). Plus tard furent faites des *Abbréviations*, dont l'une porte le nom d'Isidore. Si le pseudo-Isidore n'est point espagnol, il est pourtant un témoin fidèle des coutumes en vigueur en Espagne, où les censures ecclésiastiques avaient la même force que les lois civiles.

(1) THOMASSIN, *Vet. et nov. Eccl. discipl.*, II<sup>e</sup> part., lib. III, cap. 101 et seq.

— (2) ZACHARIE, *Hist. juris græco-romani delineatio*, Heidelb., 1839.



4. La période franque nous montre l'union du sacerdoce et de l'empire. L'Eglise exerçait la juridiction sur les clercs et sur les choses spirituelles. Mais tout chrétien étant un *famulus Ecclesiæ* pouvait en appeler à la *familiaris justitia*. De là, sans qu'il y ait eu empiètement du spirituel sur le temporel, ni changement dans la tradition de l'Eglise, la juridiction ecclésiastique s'étendit sur le terrain de la juridiction civile. L'Angleterre nous montre aussi une juridiction ecclésiastique distincte de la juridiction *curiale* et *féodale*. En Allemagne, le droit franc se maintint jusqu'au treizième siècle, et la juridiction ecclésiastique subsista jusqu'à l'époque de la réforme. Mais, à partir du seizième siècle, et pendant le cours du dix-septième et du dix-huitième, il s'est fait dans la plupart des contrées de l'Europe, et en particulier en France, en Allemagne, en Espagne et en Italie, une réaction contre la juridiction ecclésiastique, qui a eu pour terme la sécularisation de la justice.

Après cet aperçu historique, il faut rechercher quelle est la nature et quels sont les objets de la juridiction ecclésiastique.

5. L'Eglise a été constituée par son fondateur comme une société indépendante, et non point comme un corps politique. Elle a le droit de se gouverner, d'enseigner la foi, d'administrer les choses saintes. Ce pouvoir de l'Eglise est formellement reconnu par le droit romain. Il suffit de jeter un coup d'œil sur le seizième livre du Code Théodosien, ou sur les quatre premiers titres du premier livre du Code Justinien, pour se convaincre que depuis Constantin le pape a été considéré par les empereurs romains comme le successeur de saint Pierre, le chef de l'Eglise, dont les décisions sont irréfutables.

6. En raison de l'union qui existait alors entre les deux pouvoirs, on donna aux évêques une juridiction non-seulement sur les choses spirituelles, mais encore sur les affaires temporelles, sans toutefois porter atteinte à l'existence des tribunaux civils, qui n'avaient pas le droit de connaître des affaires ecclésiastiques. D'un autre côté, l'Eglise voyait avec satisfaction les empereurs prêter la main à l'exécution de ses décrets et travailler à la convocation des conciles. On n'avait point encore eu besoin de tracer entre les deux pouvoirs ces limites que l'on regarde au temps présent comme si nécessaires. L'Eglise était la cité de Dieu, les pauvres, des enfants de Dieu et non plus des *personæ incertæ*; les revenus de l'Eglise

leur appartenaient ; et en considérant l'ordre temporel dans une vue d'ensemble, on voyait une action gouvernementale unique, tant les diverses parties en étaient intimement liées.

7. L'évêque veillait à tous les intérêts moraux et remplaçait le censeur d'autrefois. Il avait soin des veuves et des orphelins, des prisonniers et des enfants exposés. Il réglait les difficultés concernant les mariages, les interdictions et les serments ; il donnait des attestations qui avaient une valeur légale, et était très-versé dans la connaissance des lois civiles, dont il s'efforçait plus qu'aucun autre de tempérer la rigueur en appliquant les principes de la douceur chrétienne. Toutes ces assertions sont appuyées sur des textes du premier livre du Code. Ainsi, c'est du sixième au onzième siècle, bien plus qu'à l'époque tant attaquée d'Innocent III et de Boniface VIII, que la juridiction ecclésiastique exerça dans le monde sa plus puissante influence.

8. Nous voyons donc régner alors une union étroite entre le sacerdoce et l'empire, et les deux puissances, bien que indépendantes l'une de l'autre, se prêtent un mutuel appui. En publiant le Code Théodosien, on y ajoutait les décrets des conciles et les constitutions des papes, comme aussi en rédigeant le droit canonique, on se rattachait au droit romain et aux coutumes germaniques. On trouve souvent dans les deux Corps du droit les mêmes expressions et les mêmes formes ; mais la législation canonique a modifié le fond et la substance des choses. Comme le droit civil, elle consacre le droit des *personnes sur les choses par les actions* ; mais elle s'efforce de montrer la dignité de la personne morale, faite à l'image de Dieu ; elle n'apprécie les choses que d'après leur relation avec la fin surnaturelle de l'homme ; et quant aux actions, elle en analyse l'intention, afin d'en bien établir la vraie nature. Le Décret et les Décrétales ne contiennent pas autre chose.

9. On peut tirer tout le droit canonique des trois principes suivants :

1° L'Eglise est souveraine dans toutes les choses qui n'appartiennent pas à l'Etat, c'est-à-dire dans les matières de foi et de mœurs. La juridiction qui concerne ces matières appartient donc exclusivement à l'Eglise.

2° Dans les choses disciplinaires, l'Eglise est indépendante, *immunis*, dans la mesure qui est nécessaire aux besoins de la vie spirituelle.



3° L'Etat pourra, dans ce dernier cas, exercer sa surveillance, tandis que pour les matières renfermées sous le premier point, il n'a qu'à protéger et à obéir. Il mettra dans ses rapports avec l'Eglise d'autant plus de délicatesse que l'Eglise ne cherche point à entraver son action, mais conspire selon ses moyens à lui faire atteindre son but. En conséquence, le droit canonique pouvait demander, à une certaine époque, l'immunité pour les clercs et les moines, c'est-à-dire l'affranchissement de leurs biens et de leurs personnes des redevances et prestations imposées aux autres sujets; l'inaliénabilité des choses saintes, églises, vases sacrés, cimetières, etc., et l'inviolabilité des *asiles* qu'ouvrait l'Eglise pour favoriser le cours régulier de la justice. L'Eglise a renoncé à certaines immunités sans abandonner la moindre partie de sa juridiction.

10. On a distingué entre les choses *temporelles* et les choses *spirituelles*, bien que, dans une foule de cas, il soit très-difficile de tracer entre elles une exacte limite. Le droit canonique ne connaît point de choses *mixtes*; c'est d'ailleurs par cette voie que la lutte s'engage d'ordinaire entre les deux puissances. Toutefois, l'Eglise a concédé à l'Etat certains privilèges dans les choses spirituelles; telles sont, par exemple, les nominations aux offices ecclésiastiques. Mais cette concession n'a point rendu temporelles ces choses spirituelles, pas plus que des délits ecclésiastiques, jugés par des tribunaux civils, ne seraient pour cette raison affranchis des peines canoniques.

11. Toutefois, en faisant à l'Etat ces concessions, l'Eglise n'a point entendu autoriser *l'appel comme d'abus*, ni le *placitum regium*, ni l'administration civile des biens ecclésiastiques, etc., qui consacrent la subordination induite de l'ordre spirituel à l'ordre temporel. Elle n'a fait que développer logiquement sa juridiction selon les besoins de chaque siècle, sans jamais s'écarter de la tradition. Aussi, bien que cette juridiction ait été attaquée par Frédéric II, par Philippe-le-Bel, et par la réforme, elle a trouvé de courageux défenseurs dans Alexandre III, Innocent III, et l'infatigable vieillard Grégoire IX. Boniface VIII et Innocent IV achevèrent la victoire. L'ordre de la procédure ordinaire et sommaire, et la théorie des preuves judiciaires contenue dans les Décrétales ont laissé à une grande distance le droit romain et le droit civil. La distinction dogmatiquement et historiquement établie entre les choses spirituelles et les choses temporelles, la réserve pleine

de dignité qu'observe la puissance ecclésiastique, l'idée d'une vraie liberté civile fondée sur le droit et la conscience, idée que l'Eglise a défendue tour à tour et contre le despotisme et contre le faux libéralisme, le maintien du pouvoir spirituel au milieu des révolutions les plus terribles et malgré les oppositions les plus violentes : tels sont les faits qui concilient au droit canonique le respect de tous les esprits sérieux, et qui l'ont fait considérer comme la citadelle de l'ordre, aussi bien chez les nations catholiques que dans les pays protestants.

12. De là, il importe de tirer certaines conclusions pour l'avenir : 1° c'est un devoir pour tout gouvernement de maintenir intacte la juridiction ecclésiastique ; 2° partout où les droits de l'Eglise ont été violés ou méconnus, il faut, de concert avec l'Eglise, les restituer dans leur état normal et primitif ; 3° dans les divers pays où les relations entre les deux puissances sont réglées par des concordats, l'Etat doit exécuter fidèlement la convention sans y rien mêler d'étranger ; 4° dans les pays protestants en particulier, l'Etat doit tenir à honneur de se montrer franchement libéral à l'égard des catholiques, précisément parce qu'ils sont en minorité. Si ces règles sont bien observées, l'Eglise catholique maintiendra fidèlement, étendra même les concessions qu'elle a toujours faites à l'Etat, et ne cessera de répandre ses bénédictions sur tous les peuples.

Après avoir considéré la juridiction ecclésiastique au point de vue historique, il faut examiner d'une manière générale les choses auxquelles elle s'applique, les personnes qui l'exercent et les formes de la procédure ecclésiastique.

### § III. — *Des choses ecclésiastiques en général.*

1. L'Eglise et l'Etat, pour atteindre leur but par rapport à la société humaine, emploient des moyens différents. Chacune des deux puissances fait exécuter ses lois avec une indépendance absolue, et par conséquent aucune des deux n'est subordonnée à l'autre. Les décisions de l'Etat dans les matières ecclésiastiques n'ont donc aux yeux de l'Eglise aucune valeur préjudicielle, parce que l'Eglise est dans ce cas un tiers qui n'a aucun devoir de soumission. Il importe donc de bien distinguer quelles sont les choses ecclésiastiques dans lesquelles l'Etat n'a point le droit de s'immiscer. On les divise



d'abord en deux grandes classes : 1° celles qui appartiennent à l'essence de l'Eglise ; et 2° celles qui ont été données à l'Eglise pour rendre efficace l'exercice de son ministère. De là, il est clair que les choses ecclésiastiques ne sont pas seulement des biens corporels, mais encore des biens incorporels et d'une nature toute spirituelle. A ces derniers il faut rapporter les sacrements, le culte, les fêtes, les indulgences, les jeûnes, etc. Il faut ajouter à cette catégorie une certaine espèce de biens, qui ne sauraient devenir des objets de commerce, tels que les bâtiments des églises, les cimetières, et quelquefois aussi les couvents et hospices. On doit encore appeler choses ecclésiastiques les revenus destinés à l'entretien du clergé, les bénéfices, le patronage, etc., etc. Les clercs eux-mêmes sont la propriété de l'Eglise, car l'Eglise se sert d'eux comme d'organes ; ils tombent donc sous la juridiction ecclésiastique, à moins que, par privilège ou précaire, l'Eglise n'ait fait une exception en faveur de l'Etat. Enfin, l'Eglise a la propriété des livres liturgiques, et même, en condamnant un livre dangereux, elle peut faire modifier ou annuler un contrat entre un auteur et un éditeur. Telles sont, en général, les choses ecclésiastiques.

2. Pour bien établir les principes qui gouvernent cette matière, il importe de jeter un coup d'œil sur les trois grandes époques de l'histoire de l'Eglise, sur la période romaine jusqu'à Justinien, sur la période franque et le moyen-âge, et enfin sur les temps modernes. D'après le Code Justinien, l'évêque avait sur les choses purement ecclésiastiques, et en particulier sur les clercs et les religieux, une juridiction exclusive. Il avait même, par concession de l'empereur, une juridiction sur les choses temporelles des laïques ; son tribunal pouvait être saisi des affaires par la volonté de l'une des parties. L'évêque jugeait concurremment avec les juges civils. Au moyen-âge, l'Eglise prit l'empereur d'Occident pour son protecteur. Elle exerça sa juridiction non-seulement dans les questions de foi et de discipline par la *denunciatio evangelica*, mais encore sur les affaires temporelles, tant par la plainte de déni de justice qu'en raison du serment ou du vœu ; sur les questions testamentaires, en raison des legs *in causas pias* ; sur les questions d'assistance publique des pauvres, des malades, des orphelins. Il n'y avait point là un empiètement de la juridiction ecclésiastique, mais une intervention légitime

amenée par la force des choses. Aux temps modernes, l'Eglise, sans rien abandonner de l'essence de son pouvoir, a remis volontiers aux mains de la justice civile les causes qui n'avaient qu'accessoirement un caractère spirituel, comme, par exemple, les causes testamentaires; quant aux affaires qui concernent les clercs, en tant qu'elles sont d'une nature temporelle, l'Eglise les a pareillement abandonnées à l'Etat.

3. Toutefois, dans le cas où un conflit viendrait à s'engager entre les deux puissances, voici les principes généraux que tout chrétien doit suivre : 1° la distinction entre les choses temporelles et les choses spirituelles est posée d'une manière générale dans le catéchisme; elle ne peut donc être absolument ignorée. Mais si, dans un cas difficile, on vient à mettre en doute si une chose est spirituelle ou temporelle, c'est à l'évêque à décider; 2° toutefois, si, comme il peut arriver, l'Etat outrepassé ses attributions, les sujets lui doivent obéir, c'est à l'évêque à résister à ses prétentions; 3° aussi longtemps que l'évêque n'élève aucune réclamation, les simples fidèles n'ont point à faire d'opposition à l'Etat. Mais 4° dans le cas où l'Etat voudrait contraindre les fidèles par rapport à une vérité dogmatique ou à un point disciplinaire qui a une valeur dogmatique, avant que l'évêque se soit prononcé, c'est un devoir strict pour tout catholique de résister à ses injonctions. En conséquence, une lutte entre l'Eglise et l'Etat est un malheur public, et l'Etat doit s'efforcer de vivre en bonne intelligence avec les évêques : résultat facile à obtenir, si l'on observe scrupuleusement les lois de l'Eglise et les concordats.

#### § IV. — *Du juge ecclésiastique en général.*

1. Le pape, comme évêque de Rome et comme chef de l'Eglise, a la juridiction pleine et entière, *plenissimam jurisdictionem*. Il est le gardien des canons de l'Eglise, il a le droit d'accorder des dispenses. Les évêques sont les chefs des églises particulières, mais le pape est le chef de l'Eglise universelle; c'est le sentiment des saints Pères, que l'on trouve fidèlement reproduit dans *les canons* et *les constitutions apostoliques* (1). Dans les cas où le pape n'intervient point,

(1) THOMASSIN., tom. I, pag. 383 et seq.



l'évêque a *la juridiction ordinaire*, par la grâce de Dieu et par son union avec le Saint-Siège. Pour faire ressortir encore davantage la nature de cette union, le concile de Trente a confirmé certains droits particuliers que l'évêque exerce comme *délégué* du pape. Cette disposition profite aux deux personnes, au pape et aux évêques, et par conséquent à l'Eglise universelle, parce que dans ces différents cas l'évêque n'agit pas seulement en son nom, *proprio jure*, mais encore au nom du pape, *papali jure*.

2. De même que le pape peut déléguer sa juridiction, de même aussi l'évêque. L'évêque a comme successeur des apôtres la juridiction *ordinaire* dans son diocèse; si cette juridiction a été donnée à un autre, par exemple, à l'*archidiacre*, elle a pu lui être enlevée, parce que cette concession ne reposait que sur une discipline variable avec le temps et les hommes. Il en est tout autrement de la juridiction *délégée*. Sans doute elle expire avec la vie du délégant; mais dès qu'elle est concédée, le délégué l'exerce avec toute l'autorité du délégant; de sorte que l'on ne peut en appeler à ce dernier, mais à son supérieur. *Le mandat*, qui n'a rapport qu'à une affaire déterminée, ne donne pas le droit de prononcer une sentence définitive.

3. Après la suppression de l'archidiacre, l'évêque employa le *pénitencier*. L'*official* exerça surtout la juridiction disciplinaire; le *vicaire général* eut dans la suite une juridiction en partie sur les choses spirituelles et en partie sur les choses temporelles; il y eut souvent un *économe*. C'est seulement au sixième livre des Décrétales qu'il est question pour la première fois du vicaire général. On ne peut mieux étudier ce qui concerne cette charge que dans le traité de l'abbé Bouix (1). Il faut distinguer enfin entre les affaires de grâce, *res gratiæ*, et les affaires de justice, *res justitiæ*. La collation d'un bénéfice, les absolutions et les dispenses sont des choses de grâce, elles n'appartiennent qu'à l'évêque; tandis que l'institution canonique, la réinstallation sont choses de justice et peuvent être faites par délégation.

4. La juridiction ecclésiastique suppose un pouvoir indépendant et autonome. Si l'on nie ce principe, on nie l'existence de l'Eglise catholique. Or, l'exercice de ce pouvoir repose sur

1) 1 vol., *De Judic. eccles.*, II<sup>e</sup> part.

une distinction entre des gouvernants et des gouvernés, ou, en d'autres termes, sur *l'inégalité* de la société ecclésiastique. C'est *l'Ordre* qui élève au rang de *clerc* et qui rend apte à exercer la juridiction, et c'est dans l'union de la hiérarchie d'Ordre avec la hiérarchie de juridiction que consiste le pouvoir ecclésiastique. Ainsi, la juridiction est le pouvoir souverain, la royauté, si l'on veut, à la condition toutefois que l'on ne confonde pas le pouvoir législatif de l'Eglise avec celui des souverainetés ou des royautés temporelles.

5. Dans l'Etat, le souverain a un pouvoir *constituant* ; dans l'Eglise, la constitution est toute faite, et par conséquent le pouvoir législatif a des règles immuables dont il ne peut s'écarter. Le pape est le gardien des *canons*, et son autorité veille à leur exécution ainsi qu'à leur application aux temps et aux peuples divers. Ainsi, les constitutions et les brefs des papes, aussi bien que *les coutumes*, sont plutôt des dispositions organiques que des lois absolument nouvelles. Quant à la *réformation* des canons, elle ne peut porter que sur des points particuliers de discipline extérieure. La simple lecture du concile de Trente suffit pour convaincre de cette vérité. De là il suit que les nouvelles dénominations de la langue politique ne peuvent être qu'improprement appliquées à l'Eglise catholique. Les canons sont invariables et le gouvernement de l'Eglise ne consiste que dans leur application et leur mise à exécution.

6. Ainsi, la juridiction ecclésiastique comprend tout le pouvoir de l'Eglise. Si, dans les commencements, elle s'étendit sur les choses temporelles, ce fut pour de justes raisons : sous le droit romain, parce que les empereurs transformèrent en une loi de l'Etat une règle que les chrétiens considéraient comme obligatoire ; sous le droit germanique, parce que l'Eglise, en intervenant, représentait les droits de la conscience chrétienne ou voulait empêcher un déni de justice. Là, le christianisme devint le droit public ; ici, le droit public se fit chrétien. Si aujourd'hui l'Etat interdit à l'Eglise de s'immiscer dans les affaires temporelles, si même il fait juger par ses tribunaux les personnes ecclésiastiques pour des délits de l'ordre temporel, séparant ainsi, pour la forme et non pour le fond, ce qui devait être inséparable, l'Eglise a pu accepter ces nouvelles conditions sans mettre en péril la moindre partie de sa juridiction. La juridiction *extérieure* est proprement l'objet



du droit canonique ; cette dernière se divise en *civile* et en *disciplinaire*. La juridiction *civile* qui confère des droits est ou *contentieuse* ou *volontaire* ; à celle-ci se rapportent les *res gratiæ* dont nous avons parlé plus haut ; à celle-là, une partie de la procédure ecclésiastique.

7. L'évêque a des auxiliaires pour l'exercice de la juridiction tant intérieure qu'extérieure. Ce sont d'abord *les curés, parochi*, qui sont répartis sur la surface du diocèse, et qui sont aidés par des *vicaïres*. Dans le cas où *la cure* appartient à une personne collective, couvent, chapitre ou abbaye, ces différents collèges nomment un titulaire, qui n'est alors que vicaire, soit *perpétuel*, soit *temporaire*. Pour toutes les questions qui concernent cette partie, on consultera avec avantage l'ouvrage de l'abbé Bouix (1) et l'excellent traité de Reclusius (2). L'évêque a en outre pour le maintien de la juridiction extérieure *le vicaire général* et un *chapitre*. Il peut en outre instituer autant de conseils et de commissions qu'il le juge nécessaire.

8. Le pouvoir ne meurt point dans l'Eglise. Si un chef spirituel vient à mourir, le pouvoir survit dans le collège qui l'entoure, en vertu d'une délégation tacite du pape ou du métropolitain. Le pape n'a jamais été sans un *presbyterium* ou collège destiné à pourvoir à l'élection du chef de l'Eglise. Depuis Nicolas II, les cardinaux sont seuls chargés de l'élection du pape, tandis qu'auparavant le clergé et le peuple donnaient leurs voix. Il faut traiter ici, d'après les canonistes les plus récents, et en particulier d'après l'abbé Bouix, la question de l'évêque *coadjuteur* et des *vicaïres capitulaires*. Quant à l'histoire des chapitres, leur origine, leurs droits pendant la vacance du siège, on lira avec fruit le concile de Trente (3), Benoît XIV (4), le docteur Rau (5), et l'abbé Bouix (6).

9. Il reste une dernière question à examiner concernant la juridiction ecclésiastique : c'est celle des rapports entre l'Eglise et l'Etat. Il est évident pour tout homme non prévenu que nous sommes à une époque où le pouvoir ecclésiastique ne cherche point à empiéter sur le pouvoir civil, mais seulement à écarter les abus qui ont pris naissance dans le gallicanisme,

(1) *Tractatus de Parocho*, Paris, 1855. — (2) *Tractatus de concursibus parochiarum*, Romæ, 1774. — (3) Sess. XXIV, cap. 16, *De Reform.* — (4) *De Synod. diac.*, lib. III, c. 9. — (5) *Revue de Tubingue*, 1842. — (6) *Tract. de Capitulis*, Paris, 1852 ; *Tract. de Episcopo*, Paris, 1859.

le jansénisme, le fébronianisme et le joséphisme, et qui étaient de nature à soumettre l'Eglise, dans les pays catholiques, aux mêmes conditions qu'on lui fait dans les pays protestants. Or, autant l'Eglise est fermement résolue à n'abandonner aucun élément essentiel de sa juridiction, autant elle montre de répulsion pour une séparation complète entre les deux puissances, telle qu'elle existe en particulier dans l'Amérique du Nord. L'Eglise ne se sépare point de l'Etat parce qu'elle poursuit de concert avec lui le bien des peuples. Si, par la faute de l'Etat, cette séparation a lieu, l'Eglise ne considère ce régime que comme provisoire et tend à y mettre fin par un concordat.

10. L'appel comme d'abus a pris naissance en France; il ne pouvait être qu'un privilège accordé à des princes catholiques, que le concile de Trente (1) appelle des *protecteurs de la foi chrétienne et de l'Eglise*. Mais l'Eglise n'a jamais entendu transformer des protecteurs en législateurs ou en juges. L'appel comme d'abus n'a qu'une date récente, et ne repose point sur l'antique tradition. Le *placitum regium* a pris naissance à l'époque du schisme d'Occident et tendait à empêcher la publication de fausses bulles. Plus tard, les princes temporels revendiquèrent ce droit, et l'étendirent même aux décrets dogmatiques du Saint-Siège. Il est évident qu'il suppose dans la pratique la suprématie de l'Etat sur l'Eglise, et qu'il n'est qu'une application à l'Eglise catholique d'un droit que tout gouvernement peut exercer par rapport aux églises protestantes.

## § V. — *De la procédure ecclésiastique.*

1. Nous avons fait remarquer précédemment combien le droit canonique avait pénétré plus avant que le droit romain dans l'essence de la personne morale; la même observation s'applique en particulier aux règles de la procédure. En introduisant dans le droit les coutumes chrétiennes des villes d'Italie, le cardinal d'Ostie ouvrit des voies nouvelles, et donna aux institutions du droit romain un sens tout-à-fait chrétien. Pour le prouver, il suffirait de citer les seuls articles de *la contestation en cause* et de l'établissement des *notaires* pour la rédaction des actes, la théorie des *preuves judiciaires*,

(1) Sess. XXII, cap. 20, *De Reform.*



les *positions*, inconnues au droit romain, et enfin le *serment de calomnie*.

2. Au commencement, le jugement ecclésiastique n'était point soumis à des formes déterminées. Le juge entendait les parties, formait sa conviction et prononçait selon sa conscience et d'après les règles de la charité évangélique. Le *judicium* ne différait pas de l'*arbitrium*. C'est ainsi que Thomassin décrit la plus ancienne procédure ecclésiastique. Plus tard on introduisit les *notaires*, qui existaient déjà dans le droit romain. On établit les *positions*, qui correspondaient aux interrogatoires de la procédure civile; elles obligeaient le juge à suivre une certaine méthode, et, par conséquent, elles conduisaient à la vraie théorie des preuves judiciaires. Le procès *ordinaire* comprenait un grand nombre de parties : la requête, *libellus actionis*, la citation, les délais, la contestation en cause, les positions et les articles, les réponses et la sentence. Le procès *sommaire*, organisé par Clément V (1) pour les causes qui ne souffraient point de délais, n'avait que ce qu'il y a d'essentiel dans le précédent. Sur ces différents points, on consultera avec utilité le canoniste Baldassini. Le droit matrimonial est présenté avec une parfaite exactitude à partir de Charlemagne dans l'ouvrage du baron de Moy (2). Devoti (3) a traité en particulier toutes les espèces de causes matrimoniales.

3. Il reste à examiner les procès *criminels* et *disciplinaires*. On entend en général par *discipline* les règles qui servent au gouvernement de l'Eglise. Il y a une discipline *intérieure*, qui s'applique au for intérieur de la pénitence; une discipline *extérieure*, qui a rapport à l'ordre public dans l'Eglise; une discipline *générale*, qui est immuable, et une discipline *particulière*, qui peut varier selon les temps et les lieux. Dans le for intérieur, la juridiction du simple prêtre est limitée par certains cas *réservés* à l'évêque et au pape. La discipline pénitentiaire a dû nécessairement varier avec l'état des mœurs publiques, bien que l'esprit en soit demeuré le même.

(1) *Clement.*, lib. II de *Judic.* Statuimus ut in causis super *electionibus*, *postulationibus* vel *provisionibus*, aut super dignitatibus, personatibus, officiis, canonicatibus, præbendis, seu quibusvis *beneficiis* ecclesiasticis aut super *decimis*, nec non super *matrimoniis* vel usuris... procedi valeat de cætero simpliciter et de plano, ac sine strepitu judicii ac figura. — (2) *Hist. du droit matrimonial chrétien*, Ratisbonne, 1833. — (3) *Instit.*, lib. I.

4. L'Eglise doit maintenir sa discipline, et elle a pour cet effet des armes spirituelles telles que *les censures, les excommunications, les suspenses, les dépositions et l'interdit*. L'emploi de ces moyens est suffisamment justifié par le droit qu'a toute société de se conserver et de se défendre. Les délits et crimes ecclésiastiques sont traités par le droit canonique au point de vue du décalogue, tandis que la législation civile considère surtout le danger qu'ils font courir à l'Etat. On ne saurait assez admirer la sagesse de l'Eglise dans la détermination de la peine. Aucune peine n'était jamais prononcée sans un procès qui avait pour préliminaires *l'accusation, ou la dénonciation, ou l'enquête*, et qui laissait une pleine liberté à la défense. Enfin, dans l'intérêt de la discipline, le concile de Trente (1) a donné aux évêques la faculté de juger en certains cas sans les formes ordinaires, et simplement *ex conscientia informatâ*. On lira dans Devoti tout ce qui concerne *les peines canoniques* (2).

5. Deux classes de personnes ont attaqué la juridiction ecclésiastique : 1° les écrivains protestants, qui ne veulent accorder à l'Eglise catholique qu'un pouvoir conforme aux vues de leur confession; 2° certains catholiques qui, par divers motifs, ont cru devoir pactiser avec le parti libéral. Tantôt on a dit que la juridiction exercée par l'Eglise sous les empereurs romains n'était qu'un simple arbitrage, tantôt, au contraire, que l'Eglise avait bien eu une vraie juridiction, mais que c'était là un abus et un empiètement sur le pouvoir civil. Thomassin répond suffisamment au premier reproche en prouvant que la procédure ecclésiastique fut dans les temps anciens un véritable bienfait pour les peuples. L'Eglise conciliait les parties, terminait les différends quand la justice civile était impuissante à atteindre ce but. Relativement au reproche d'empiètement, il n'est pas moins injuste. L'Eglise n'a jamais revendiqué un droit exclusif sur les fidèles, elle a été amenée par la force des choses à connaître de certaines choses temporelles qui touchaient par quelques points à l'ordre spirituel. Depuis le seizième siècle, il est vrai, des temps nouveaux ont commencé; on s'est appliqué à séparer jusque dans les moindres détails les choses temporelles des choses spiri-

(1) *Sess. XIV, cap. 1; sess. XXIV, cap. 6; sess. XXV, cap. 14.* — (2) *Inst. jur. can.*, lib. IV.



tuelles. Mais il est arrivé que, sous le nom de choses *mixtes*, l'Etat a prétendu juger toutes les choses spirituelles, et s'est efforcé de soumettre l'Eglise à son autorité. Cet abus est d'autant plus funeste, qu'il ne conduit à rien moins qu'au renversement de la justice séculière et de l'Etat lui-même, attendu qu'il n'y a pas plus de justice sans religion que d'Etat sans morale.

## ARTICLE II.

**Des personnes et des choses.**§ I. — *De la personne des clercs.*

1. Après avoir étudié d'une manière générale la nature de l'Eglise et du pouvoir ecclésiastique, il faut examiner en particulier quels sont les divers caractères des personnes et des choses au point de vue du droit canonique. Tous ceux qui sont baptisés sont des personnes chrétiennes, et parmi les personnes chrétiennes, il faut distinguer *le clergé, le peuple et les religieux*. Le baptême place les personnes dans la condition commune, *status communis*; mais c'est par l'Ordre qu'on en sort et qu'on est incorporé dans le clergé, *status clericalis*; du milieu du clergé et du peuple se recrute par *la profession religieuse* un troisième ordre de personnes plus spécialement vouées à la pratique des bonnes œuvres : ce sont les religieux, *status religiosus*. L'Eglise est ainsi une société inégale, dans laquelle la cléricature donne la capacité d'exercer un *office*.

2. A propos des clercs, il faut étudier dans des traités spéciaux les choses antérieures à l'ordination, l'éducation cléricale, *les irrégularités et les incapacités*, puis la forme et les effets de l'ordination. Les femmes sont inhabiles à recevoir l'ordination; elles ont leur vocation spéciale (1). La piété et la science sont les fondements nécessaires de la cléricature (2). On trouvera dans le savant Phillips (3), sur ces différents points, les renseignements les plus complets. Toutefois, il est difficile d'admettre avec ce canoniste, contrairement aux scolastiques et au concile de Trente (4), que l'épiscopat

(1) AUG. NICOLAS, *la Vierge Marie et le plan divin*. — (2) Caus. VIII, can. 21, quæst. 1. Ut cunctum populum, cui præsent, conversatione sermone et scientia præcedant, etc. — (3) *Princip. gén.*, 1 vol. — (4) Sess. XXIII, cap. 4.

soit un Ordre spécial. La consécration épiscopale n'est point un sacrement, mais la plénitude de l'Ordre; elle confère la dignité de prêtre du premier ordre et la juridiction, *hierarchiam ordinis et jurisdictionis*. Les simples prêtres et les diacres font encore partie de la hiérarchie divinement instituée. Les autres ministres, les sous-diacres, portiers, lecteurs, exorcistes et acolytes sont d'institution ecclésiastique.

3. Le droit canonique contient un grand nombre de dispositions relativement à l'ordination et à la personne de *l'ordinaire*. Il faut examiner les différents cas qui rendent une ordination *invalide* et *illicite*, le caractère d'un évêque schismatique, hérétique et même excommunié. Tous savent que dans tous ces cas l'ordination est valide, pourvu que la forme et la matière du sacrement ne soient point défectueuses. Quant aux effets de l'ordination, le droit canonique contient les plus sages règles sur le changement de vie, la tempérance, la chasteté, le mépris des choses temporelles, le devoir d'étudier, d'exercer l'hospitalité et la bienfaisance qui conviennent au prêtre. Le prêtre doit en outre réciter les prières du bréviaire, obéir à son évêque et vivre dans le célibat. Sur cette dernière question on peut consulter Thomassin, Phillips, Zaccaria, et l'excellent mémoire de Mgr. Pavy, évêque d'Alger.

4. L'Etat a toujours reconnu aux ministres de l'Eglise un caractère public, et en même temps que les canons les protégeaient contre une violente agression, l'Etat leur conférait certains privilèges et immunités, en particulier l'exemption du service militaire, qui est à peu près la seule en vigueur aujourd'hui.

## § II. — Des offices ecclésiastiques.

1. Tout clerc peut être investi d'un *office* ou charge ecclésiastique. L'office du doctorat, *magisterium Ecclesiæ*, n'a point de degrés hiérarchiques, comme il y en a dans l'Ordre et la juridiction. Le souverain doctorat dans l'Eglise appartient au pape parlant *ex cathedra*. On a appelé l'office de la papauté une monarchie pure; on a sans doute voulu exprimer que le souverain pontife est infaillible dans la doctrine, que c'est de lui seul que part, et à lui seul que retourne toute espèce de juridiction. Ce terme de monarchie ne peut rien signifier d'autre. Il faut se rappeler que la hiérarchie de l'Eglise n'est



point calquée sur les formes politiques. L'Eglise a une constitution d'un ordre particulier et qui n'a point de modèle dans les gouvernements temporels.

2. Le concile de Florence a donné la définition suivante : « Nous affirmons que le Saint-Siège apostolique et le pontife romain a la primauté sur l'univers entier, que le pontife romain lui-même est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres et le vrai vicaire de Jésus-Christ, le Chef de toute l'Eglise, le Père et le Docteur de tous les chrétiens, et qu'à lui, dans la personne du Bienheureux Pierre, a été donné par Notre-Seigneur Jésus-Christ le plein pouvoir de paître, régir et gouverner l'Eglise universelle. » A partir de saint Clément, le siège de Rome est consulté de tous les points de la chrétienté; l'histoire des papes, les régestes, le bullaire ne laissent pas à cet égard subsister le moindre doute.

3. L'apostolat était une mission, mais la papauté est un office différent. Elle est le centre de l'unité de l'Eglise; c'est là son caractère essentiel. Que l'on compare toutes les constitutions des papes, le Décret et les Décrétales, on arrivera constamment à cette conclusion : Les papes ont à Rome le même pouvoir que celui qu'y a exercé saint Pierre; ils sont les chefs de l'Eglise et sont investis des pleins pouvoirs pour le gouvernement de l'Eglise à toutes les époques; ils exhortent, enseignent, ordonnent, censurent, selon que le bien de l'Eglise le demande. C'est se tromper du tout au tout de n'accorder au pape qu'une primauté d'honneur, et non point une vraie primauté, une puissance souveraine et indépendante.

4. Selon les termes dont se sert le concile de Florence, le pape est le Père et le Docteur de tous les chrétiens, *omnium christianorum Pater et Doctor*. Il y a lieu de distinguer, avec Pierre Ballerini (1), entre le *Doctor ex cathedrâ* et le *doctor privatus*; l'infailibilité ne lui appartient pas sous ce dernier rapport. Le pape a le droit absolu de dispenser et d'absoudre, prérogative qu'a formellement reconnue le concile de Bâle, et avec lui tous les auteurs gallicans. L'histoire établit clairement l'exercice de ce droit dès les premiers temps de l'Eglise. Ainsi, le pape est le docteur de l'Eglise, le chef, le juge, le souverain dispensateur des indulgences de l'Eglise. Il convoque les conciles, institue les évêques, trace la circonscrip-

(1) *De vi ac rat. Primat. Rom. Pontif.*, c. XVI, § 6.

tion des diocèses, est le gardien des canons, l'intendant et l'exécuteur de la discipline. Telles sont les principales prérogatives du souverain pontife.

5. Le pape exerce une surveillance générale sur toute l'Eglise, *superspeculator*, sur Rome, la ville éternelle, sur l'Italie, sur le monde entier. Il a donc le droit de correspondre avec tous les évêques, et c'est un devoir pour ceux-ci de visiter le seuil des apôtres, *visitatio liminum Apostolorum*. De cette primauté absolue du pape découle le devoir d'obéissance canonique de tous les chrétiens, le respect et l'honneur dus au Père commun des fidèles, et l'indépendance du pape dans le gouvernement du patrimoine de l'Eglise; tandis que l'évêque est soumis au pape dans les choses ecclésiastiques, et au souverain dans les choses temporelles, le pape est et doit être indépendant, c'est-à-dire ne relever d'aucun souverain temporel, parce que la pleine liberté de son gouvernement spirituel doit être hors de toute atteinte. Le pape a droit à l'obéissance canonique des cardinaux. Il communique la juridiction aux patriarches, primats, métropolitains, vicaires, légats et nonces apostoliques.

6. Les temps et les circonstances peuvent changer, mais les droits de l'Eglise demeurent immuables. A proprement parler, l'Eglise n'établit rien de nouveau ni dans la doctrine ni dans la discipline; car *la réformation* opérée dans les conciles ne tombe jamais sur la doctrine; ensuite, par rapport à la discipline, elle ne consiste point à établir des règles nouvelles, mais à *corriger* les règles anciennes, de manière à les faire concorder avec les faits actuels.

7. La discipline et l'ordre dans l'Eglise se maintiennent de cette manière : 1° le souverain doctorat est concentré dans la personne du pape, qui s'entoure de commissions ou de congrégations, créées par lui; 2° toutes *les causes majeures*, ou qui touchent à l'essence du pouvoir ecclésiastique, l'érection des sièges épiscopaux, la nomination des évêques, etc., etc., ainsi que *les réserves*, contenues dans les règles de la chancellerie, appartiennent au pape; 3° *les définitions dogmatiques*, soit que le pape ait convoqué les évêques en concile, soit qu'il les ait simplement consultés, sont entièrement du ressort du souverain Docteur; car, ainsi que le disait l'évêque Osius : Nuls canons n'ont autorité dans l'Eglise que ceux que le Siège apostolique a confirmés par son jugement. La défini-



tion *ex cathedrâ* est donc l'exercice de la plénitude du pouvoir papal. Ce privilège reconnu fait admettre tous les autres.

8. Au sujet de la publication des lois pontificales, il faut poser ce principe : que chacun a pour devoir de s'enquérir de sa foi ; par conséquent, il suffit qu'un décret dogmatique soit publié à Rome pour qu'il devienne obligatoire pour tous. De toutes les parties de la chrétienté on peut *recourir* à Rome et en *appeler* au Saint-Siège. Le canon qui consacre ce droit précieux mérite d'être cité : *Ad romanam Ecclesiam (maxime tamen ab oppressis) est appellandum et concurrendum, quasi ad matrem, ut ejus uberibus nutriantur, auctoritate defendantur, à suis oppressionibus releventur, quia non potest nec debet mater oblivisci filium suum* (1). Reiffenstuel et l'abbé Bouix développent suffisamment la question des appels. Les premiers papes furent élus par le suffrage réuni du clergé et du peuple. Ce mode d'élection régna à partir de saint Pierre jusqu'au pape Damase ; du pape Damase jusqu'au pape Zacharie les princes temporels prirent une certaine part à l'élection ; tandis que du pape Zacharie jusqu'à Nicolas II une plus grande liberté fut laissée au clergé. Le mode actuellement suivi date du troisième concile de Latran tenu en 1179. Les conciles de Lyon et de Vienne, et les constitutions des papes Clément VI, Jules II, Pie IV, Grégoire XV, Urbain VIII et Clément XII ne firent que le confirmer. On trouvera dans l'ouvrage de Meuschen (2) tous les renseignements désirables sur ce point. Après avoir ainsi étudié l'office le plus élevé et la plus haute dignité qu'il y ait dans l'Eglise, il reste à traiter les questions qui concernent les évêques et les simples prêtres. La nature de l'épiscopat, le mode d'institution des évêques, leur déposition, translation ou renonciation volontaire, les degrés qui existent dans l'ordre épiscopal, patriarches et primats, archevêques et métropolitains, enfin l'exercice du pouvoir épiscopal, et en particulier la tenue du synode diocésain, sont autant de questions que l'on étudiera avec fruit dans le récent traité (3) de l'abbé Bouix. Pour ce qui concerne les curés, on lira pareillement le *Tractatus de Parocho*, du même auteur.

(1) Caus. II, can. 8, quæst. 6. — (2) *Ceremonialia electionis et coronationis Rom. Pont.*, Francf., 1732. — (3) *Tractatus de Episcopo, ubi et de Synodo diœcesanâ*, Paris, 1859.

§ III. — *Des religieux.*

1. En traitant des personnes ecclésiastiques il ne faut pas omettre l'étude de *l'état religieux*. Cet état consiste en général dans la pratique des conseils évangéliques. Son but est l'exercice des œuvres de la charité chrétienne. Son histoire remonte aux premiers temps du christianisme, mais elle n'a véritablement d'importance qu'à partir du moment où les religieux entrent dans le clergé. La promotion d'un religieux aux divers degrés de la cléricature n'était tout d'abord qu'un fait accidentel; on pouvait être abbé d'un monastère sans être clerc. Ce fut dans l'ordre de saint Benoît que se consumma l'union de la cléricature avec l'état religieux. Rien ne s'opposait d'ailleurs à cette union, car l'exercice des offices ecclésiastiques peut très-bien s'allier avec la profession religieuse, c'est-à-dire avec la pratique des trois vœux de pauvreté, d'obéissance et de chasteté.

2. Il ne faut pas juger superficiellement l'état religieux; il faut parcourir attentivement la suite de son histoire, en Orient, en Afrique, en France, en Allemagne, en Italie et en Espagne, et l'on se convaincra que l'état religieux a été la condition et la forme sous laquelle la civilisation chrétienne a accompli les plus notables progrès. Ce progrès ne consiste point, il est vrai, dans une amélioration de l'ordre matériel et extérieur, mais dans une culture des facultés de l'esprit, dans un amour de la discipline, dans une plus grande délicatesse du sentiment religieux qu'on aurait vainement cherchés à cette époque en dehors des monastères. Tandis que la Règle de saint Basile s'était répandue en Orient, les Règles de saint Benoît et de saint Augustin exercèrent une immense influence en Occident. C'est à la première que se rattachent les religieux de Cluny, les camaldules, les cisterciens, les chartreux. La Règle de saint Chrodogang, évêque de Metz au neuvième siècle, à laquelle furent soumis de nombreux couvents en France et en Allemagne, était empruntée en partie à saint Augustin. Les templiers et les ordres militaires hispanico-portugais se rattachent aux bénédictins, tandis que les chevaliers de Malte, les clercs réguliers, les prémontrés et même les dominicains, sont augustinien. Quant au caractère propre de chacune de ces institutions religieuses, on peut dire en



général que chez les bénédictins prédominait l'esprit de famille, chez les franciscains une tendance démocratique et populaire, chez les dominicains un esprit plus aristocratique. Dans la pensée de saint Ignace, les jésuites devaient surtout reproduire le caractère des franciscains.

3. Le couvent était organisé sur le modèle de la famille, et gouverné par un *Père*; c'est ce que signifie le nom d'*abbé*, qui est d'origine chaldaïque. Il distinguait ceux qui le portaient des évêques, appelés aussi *Pères*, *πατέρες*. Les diverses maisons d'un même ordre étaient réunies en provinces, à leur tête était placé un *provincial*, et les diverses provinces étaient réunies sous l'obéissance du *général*. Chez les franciscains, le général portait le nom de *servus generalis*. L'organisation des dominicains date de 1238; elle a pour auteur saint Raymond de Peñafort. Grégoire IX accorda à cet ordre d'immenses privilèges, au nombre desquels il faut compter *l'exemption*, qui soustrayait certains couvents à la juridiction épiscopale. Cet état de choses n'était point sans difficultés; aussi le concile de Trente a soumis de nouveau pour un grand nombre de cas, même les ordres exempts, à la juridiction de l'évêque. D'ailleurs les ordres modernes : jésuites, théatins, barnabites, piaristes, sommasques, frères de la Merci, oratoriens, lazaristes, rédemptoristes, passionnistes (1), etc., doivent être regardés plutôt comme des congrégations de clercs réguliers que comme des ordres religieux proprement dits.

4. On est incorporé dans une famille religieuse par *la profession*. Elle est *expresse* ou *tacite*. La première est entourée de solennités qui en font un acte très-sérieux. Le profès contracte avec son ordre un lien indissoluble; la profession remet les peines canoniques, dispense de l'irrégularité provenant de la naissance, annule les fiançailles et même le *matrimonium ratum*, soustrait au pouvoir paternel, et les biens du profès appartiennent à son ordre, etc., etc. Il faut lire sur ce point les titres de *Regularibus*, de *voto et voti Redemptione*, de *statu monachorum*, etc., ainsi que les dispositions du concile de Trente et tout le troisième livre de Thomassin. Le *Codex regularium* de Holstein donnera une connaissance suffisante des Règles monastiques; Fehr, en son

(1) Cf. SCHMALZGRUEBER, part. IV, n. 107.

histoire universelle des ordres religieux (1), et Zell, dans ses *tableaux du temps présent* (2), fourniront aussi de précieux renseignements.

5. Il y aurait un grand nombre de questions à traiter sur les rapports des religieux avec le clergé séculier. Comme la profession religieuse n'est point incompatible avec les offices ecclésiastiques, il est arrivé que du sein des couvents on a souvent tiré des évêques et des papes. L'influence qu'exerçaient certains ordres, leur science et leurs vertus portèrent les souverains pontifes à étendre leurs privilèges. Mais à partir du quatorzième siècle des difficultés ayant surgi, le droit moderne a réduit aux points suivants les privilèges du clergé régulier : 1° les religieux prêcheront et entendront à confesse avec la permission de l'ordinaire ; 2° on satisfera dans une église conventuelle au précepte d'entendre la messe le dimanche ; 3° on pourra de même y satisfaire au devoir pascal, avec l'agrément du curé ou de l'évêque. On consultera sur ces questions l'ouvrage de Verhoeven, *de regularium et sæcularium clericorum juribus et officiis* (3).

#### § IV. — Des choses ecclésiastiques.

1. Après avoir analysé l'état des personnes, il faut passer à l'examen des *choses* ecclésiastiques. Les clercs sont les serviteurs de la maison de Dieu, ils doivent donc recevoir une rétribution en rapport avec leur office. Au commencement, les clercs vivaient des dons et des offrandes qui étaient remis aux mains de l'évêque. Cette distribution régularisée s'appelait *prébende*. Plus tard, les possesseurs de fiefs acceptaient la charge d'entretenir certaines églises. Ils affectaient à cet entretien tantôt des biens-fonds, tantôt les revenus ou les produits de ces biens. C'est de cette manière que prirent naissance les  *bénéfices*. Lors de la création des paroisses, le bénéfice se lia avec l'office et en devint inséparable. Le bénéfice désigne donc la fonction et les revenus qui y sont attachés ; il comprend un élément spirituel, les devoirs de la charge, et un élément temporel, les droits sur le revenu ; toutefois, comme le bénéfice est donné en vue de la charge, c'est la charge qui en constitue la partie essentielle. On trou-

(1) Tübingue, 1845. — (2) Fribourg en Brisgau, 1856. — (3) Louvain, 1846.



vera au troisième livre des Décrétales (*Tit. I-XXV*) toute cette matière longuement exposée.

2. Comme le bénéfice constitue un droit spirituel et perpétuel de percevoir les revenus attachés à un office ecclésiastique, il est clair que la création d'un bénéfice est du ressort de l'autorité spirituelle; toutefois, le fondateur d'un bénéfice peut stipuler toutes les conditions qui ne sont contraires ni aux lois de l'Eglise, ni à la nature de l'office ecclésiastique. *La collation* d'un bénéfice pouvait avoir lieu, d'abord, lors de sa fondation, puis par *permutation*, *résignation*, ou décès du bénéficiaire, enfin, en vertu du droit de *dévolution*. *L'élection* de la personne du bénéficiaire, *la présentation* par un *patron*, *la nomination*, *la postulation* ont pu être concédées par privilège à des personnes laïques, mais *l'institution canonique*, *la collation*, *la confirmation* ont toujours appartenu à l'autorité ecclésiastique.

3. La collation des bénéfices diocésains appartient à l'évêque, pour tous les cas que le pape ne s'est point réservés. En outre, comme l'Eglise a toujours eu soin de reconnaître par quelque faveur ceux qui prenaient soin de ses intérêts, elle a établi les droits de *patronage*, qui donnent à la fois honneur et profit, et par lesquels elle est engagée à venir au secours d'un bienfaiteur s'il devient indigent. On distingue le patronage ecclésiastique, laïque et mixte. Le canoniste Schmalzgrueber donne sur ce point tous les renseignements désirables. On a renfermé dans ces deux vers techniques les droits et les devoirs de patron :

*Patrono debetur honos, onus, utilitasque ;  
Præsentet, præsit, defendat, alatur egenus.*

4. Tout bénéficiaire a des charges à remplir pour entrer dans la possession légitime des revenus de son bénéfice. Le devoir de *la résidence* pour les évêchés, canonicats et cures est des plus sérieux. La violation de ce devoir fait perdre au bénéficiaire une partie des fruits qui lui revenaient. Le concile de Trente (1), Thomassin (2), Benoît XIV (3), et enfin l'abbé Bouix (4), ont traité avec beaucoup de soin du devoir de la

(1) *Sess. XXIII, c. 1.* — (2) *I<sup>re</sup> part., lib. II, c. 31; II<sup>e</sup> part., lib. II, c. 46; III<sup>e</sup> part., lib. II, c. 70.* — (3) *De Synod. diœc., lib. VII, c. 1.* — (4) *Tract. de Episc., tom. II, part. V.*

résidence. La nature des bénéfices devait donner lieu à un grand nombre d'actions judiciaires. On plaidait au *possessoire* quand on était troublé dans la possession d'une chose bénéficiale, et au *pétitoire* quand il s'agissait de revendiquer la propriété même du bénéfice. On pouvait posséder plusieurs bénéfices quand ils n'étaient pas *incompatibles*; il y avait des *beneficia commendata* ou *commendes*, dont on n'avait l'administration qu'à titre provisoire, et des bénéfices chargés de *pensions*, soit temporairement, soit perpétuellement. Toutes ces matières n'ont plus qu'un intérêt historique, car le droit canonique, qui règle cette partie, n'est plus guère en vigueur que dans les Etats de l'Eglise.

5. Sous la dénomination générale de biens ecclésiastiques se trouvent encore compris les corps des églises mêmes et tout le temporel qui en dépend, les oblations, les prémices et les dîmes. On les a divisés en objets qui servent au culte, *res sacræ*, en objets qui sont destinés à l'entretien des clercs, *res ecclesiasticæ*, et enfin en objets qui sont appliqués aux bonnes œuvres, *res religiosæ*. Il ne faut jamais perdre de vue en cette matière que l'essence des biens d'Eglise c'est qu'ils sont le patrimoine des pauvres, et que c'est du précepte de l'aumône qu'ils tirent leur origine.

6. Les tombeaux des martyrs furent les premières *res sacræ*, plus tard *les basiliques*. On y distribua les fidèles selon l'ordre observé déjà dans les catacombes. La basilique fut le point de départ de l'architecture chrétienne. Le style byzantin, le style roman, le style gothique modifièrent profondément l'architecture des basiliques. La construction des tours eut pour résultat l'élévation des voûtes des églises. Au seizième siècle, au moment où l'on voyait la société temporelle se séparer de l'Eglise, le souverain pontife bâtit Saint-Pierre de Rome; il lui donna la croix latine pour base, et le panthéon pour coupole. Il n'y a point là une décadence de l'art, mais un effort admirable pour rapprocher les extrêmes et resserrer le lien entre le passé et l'avenir de l'humanité.

7. On distingue les églises en cathédrales, collégiales, conventuelles, paroissiales, oratoires et chapelles. Il y a ici un grand nombre de questions à étudier, et en particulier les formes successives des vêtements liturgiques, l'autel, le sanctuaire, la nef, le baptistère, le trésor, les custodes, les orgues, les cloches, les écoles et la bibliothèque, les cimetières et les



sépultures. Mamachi (1), Mgr. Wisemann (2), le cardinal Bona, Selvagius seront consultés avec fruit. Il faut traiter aussi, selon le *pontificale romanum*, de la consécration des églises, faire l'histoire du droit d'asile, et exposer la législation en vigueur sur les conseils de fabrique.

8. La doctrine concernant l'acquisition des biens d'Eglise est conforme aux principes du droit civil, et sur ce point le droit canonique ne fait que compléter la loi de l'Etat. Il est traité, au deuxième livre des Décrétales, de la possession et de la propriété, ainsi que de la prescription; au troisième livre, des contrats et des successions. La plupart de ces questions sont résolues dans le sens du droit romain. Le droit canonique ne donne point pour base à la prescription comme le droit romain, *la négligence* du propriétaire, mais *la bonne foi* de celui qui en doit profiter. Quant à l'aliénation des biens ecclésiastiques, l'Eglise n'étant pas propriétaire, mais seulement usufruitière, ne peut disposer de ses biens que dans certains cas. C'est le sentiment de saint Léon-le-Grand, de saint Hilaire, du pape Symmaque, des conciles, du Décret et des Décrétales. Les causes légitimes d'aliénation sont la nécessité, pour satisfaire à un devoir de justice; l'utilité, pour obtenir un plus grand bien; l'incommodité, quand la possession est plus onéreuse qu'utile; enfin la piété, quand la charité le commande, pour l'entretien des pauvres, pour la rédemption des captifs, etc., etc.

9. Les biens ecclésiastiques ont reçu à différentes époques de graves atteintes de la part des gouvernements civils par les lois d'*amortissement*, par *la sécularisation*, et enfin par la confiscation. En traitant ces différents points, il faut faire l'histoire des biens ecclésiastiques depuis les commencements jusqu'à la période franque, de là à l'époque du concile de Trente, et enfin du concile de Trente jusqu'à nos jours. On verra que les lois d'amortissement ont pour but de limiter la propriété de main-morte. Ces lois sont appliquées à peu près dans tous les pays aux hospices, aux fabriques, aux congrégations religieuses, aux écoles et académies. Régler le bon emploi des biens d'Eglise eût été plus sage et plus juste que de porter atteinte au droit d'acquérir et de posséder. La sécularisation des biens ecclésiastiques, consommée soit à la paix de Westphalie, pour l'Allemagne, soit par les divers

(1) *Costumi dei primit. christ.* — (2) *Fabiola*, passim.

décrets de l'Assemblée nationale pour la France, a fait disparaître toute l'ancienne fortune de l'Eglise. Elle se pratique encore actuellement dans plusieurs Etats de l'Europe.

10. Les diverses sources des revenus ecclésiastiques ont été les oblations, les prémices, les donations soit entre vifs, soit testamentaires, les dîmes, les revenus des bénéfices et le patrimoine des clercs. *Les prémices* ou premiers fruits, correspondent à une époque où la charité seule pourvoyait à l'entretien des clercs. *Les oblations* étaient aussi des dons volontaires offerts, soit sur l'autel, soit hors de l'Eglise, pour être partagés entre les fidèles, surtout entre les pauvres. On pouvait de cette manière rétribuer certains services rendus par les clercs, et, bien que le quatrième concile de Latran eût défendu d'accepter aucun salaire pour une fonction sacrée, la coutume prévalut de considérer ces dons comme des honoraires, *stipendia*, que l'on pouvait licitement offrir et recevoir.

11. L'origine des *dîmes* remonte au temps où se sont établies les paroisses rurales. Leur histoire nous montre une lutte continuelle entre l'Eglise et les laïques, tant pour l'établissement du droit lui-même que pour son exercice. Lorsque Alexandre III écrivait à l'archevêque de Reims en 1180 : « Les dîmes ne sont point instituées par les hommes, mais par le Seigneur lui-même, elles peuvent donc être exigées comme une dette, » il voulait surtout faire entendre que l'Eglise peut acquérir des biens, que les clercs doivent être entretenus et les pauvres secourus. Il y avait des dîmes *réelles*, qui frappaient les terres, des dîmes *personnelles*, qui étaient prélevées sur les revenus industriels, et des dîmes *mixtes* qui étaient de la nature des deux premières. Un privilège du pape pouvait en exempter, et, partout où elles ont été abolies, des concordats ont assuré au clergé un revenu fixe dont la perception est moins compliquée.

12. Le troisième livre des Décrétales (*Tit. xxv-xxx*) contient à peu près toute l'ancienne législation canonique sur les contrats de précaire, de commodat, de dépôt, de vente et d'achat, de location et d'échange, sur les gages et sur les cautions, sur les donations entre vifs et testamentaires, et enfin sur le *peculium* des clercs. Pour bien interpréter ces différents Titres, il ne faut pas perdre de vue la constitution de l'état social au temps où ont été publiées les Décrétales. En les étudiant à ce point de vue, on sera frappé des utiles correc-



tions que le droit canonique a faites au droit romain, et on verra mieux quelles sont les véritables origines de la législation moderne sur ces divers points. Sur le pécule des clercs, on consultera avec fruit le concile de Trente (1), Benoît XIV (2), Heller (3), et sur le droit de dépouille, *jus spoli*, Pichler et Ferraris.

13. Sans négliger ni rejeter ce qui peut être utile à l'homme pour la vie présente, l'Eglise veut surtout qu'il se sente lié pour le temps futur, et que les obligations de cet ordre influent sur toute sa destinée ; là est le fondement du *vœu*, c'est-à-dire d'une promesse faite à Dieu d'accomplir un plus grand bien. Si l'on peut prendre un engagement d'honneur, pourquoi, en se confiant en la divine Providence, ne pourrait-on pas se lier par un *vœu*? La vraie nature de cet acte a été parfaitement exprimée dans ces vers du grand poète chrétien :

Or ti parrà, se tu quinci argomenti,  
L'alto valor del voto se è sì fatto,  
Che Dio consenta, quando tu consenti (4).

L'objet du *vœu* appartient proprement à la morale, mais les conditions et les formules, les effets, les dispenses et commutations des *vœux* sont du ressort du droit canonique. Les canonistes anciens et nouveaux donnent sur cette matière tous les éclaircissements désirables.

14. Si le *vœu* est une promesse faite à Dieu, *le serment* est une invocation du nom de Dieu en témoignage d'un fait ou d'une promesse. Nous avons rappelé plus haut (5) la légitimité du serment. Il était fréquemment employé dans la procédure ecclésiastique, et le deuxième livre des Décrétales lui consacre les Titres VII et XXIV. Il faut remarquer la différence qu'il y a entre le serment envisagé au point de vue du droit romain, par lequel on attestait les faux dieux et qui n'était qu'un moyen de *transaction* entre les parties, et le serment prescrit par le droit canonique, qui est un acte de la vertu de religion. Il est dans ce cas un vrai moyen de droit, puisque le parjure donnait lieu à une action judiciaire, *actio ex sacramento*. Les

(1) Sess. XXV, cap. 1. — (2) *De Synod. diœc.*, lib. VII. — (3) *De Testamenti factione Episcop.* — (4) *Parad.*, ch. V, v. 25. « Si tu raisones d'après ce principe (que la liberté est le plus grand don que Dieu ait fait à l'homme), alors t'apparaîtra la haute valeur d'un *vœu*, s'il est ainsi fait que Dieu consente, quand toi-même tu consens. » — (5) Cf. p. 404.

canonistes expliquent les diverses espèces de serments, les formules usitées, les conditions et les effets du serment, ainsi que la gravité du parjure. On trouvera sur ce point les meilleurs renseignements dans Gonzalez Tellez.

15. Au nombre des choses religieuses se place encore la procédure canonique. On doit la considérer dans son ensemble comme le chef-d'œuvre de la sagesse de l'Eglise et comme un monument de la parfaite intelligence qu'elle a toujours eue des mystères de la conscience morale. Le procès canonique a bien son fondement dans le droit romain et dans les coutumes des villes italiennes, mais dès les premiers siècles de l'Eglise nous voyons apparaître des éléments nouveaux et purement chrétiens. Ainsi le droit canonique emprunte au droit romain le *libellus actionis*, le séquestre de la chose en litige, la contestation en cause, etc...; mais il crée à peu près le *remedium spoli*, la théorie des moyens dilatoires, des positions, des réponses et des preuves judiciaires. On peut donc affirmer que si la lettre et la forme extérieure de la procédure canonique sont prises dans le droit romain, le sens des termes, et l'esprit en sont vraiment chrétiens, et que c'est au droit canonique, quoi qu'en disent les jurisconsultes *romanisants*, qu'il faut rattacher toute notre procédure moderne.

16. Pour faire une étude complète de la procédure canonique, il ne faut pas s'en tenir aux travaux des anciens canonistes, tels que Gonzalez Tellez, Reiffenstuel et Schmalzgrueber; mais il faut relire les Décrétales de Grégoire IX, en se préoccupant surtout du lien systématique qui en rattache toutes les parties, et en se pénétrant de l'esprit qui les anime. Quels que soient les services rendus par Devoti et par d'autres canonistes plus récents, il est à regretter que l'on n'ait pas fait jusqu'ici une étude comparée de la procédure canonique et de la procédure civile, afin de mettre dans une plus éclatante lumière la profonde sagesse de l'esprit chrétien, le respect de l'Eglise pour la personne de l'accusé, les moyens de droit qui lui sont laissés, la purgation canonique, les recours et les appels, en un mot l'ordre admirable des jugements ecclésiastiques.

17. Nous avons déjà dit d'une manière générale quels sont les objets de la juridiction ecclésiastique, et par conséquent quelles sont les matières du procès canonique. Le juge ecclésiastique a pour mission de maintenir et de faire exécuter la loi par rapport aux choses spirituelles ou annexées aux choses



spirituelles. Il connaîtra donc de l'administration des sacrements, de la discipline et de la hiérarchie, des causes matrimoniales, du vœu et du serment, de l'exercice des fonctions ecclésiastiques, des causes bénéficiales, des délits et des crimes des personnes ecclésiastiques ou laïques, en tant qu'ils attaquent plus directement l'ordre spirituel ; ainsi on regardera comme des causes ecclésiastiques toutes celles que l'Eglise a soumises à sa juridiction, soit par une définition expresse des conciles ou des souverains pontifes, soit par une pratique constante et l'opinion commune des docteurs catholiques.

18. Or, pour qu'un jugement soit valide, il faut que le juge soit *compétent*. La compétence peut être ordinaire ou extraordinaire, territoriale ou indépendante du domicile de l'accusé. Au reste, en droit canonique, le grand principe qui règle la compétence est celui-ci : l'ordinaire du lieu où habite l'accusé, où est située la chose en litige, où a été passé un contrat, où s'est commis un délit, est compétent pour en connaître. Toutefois les évêques, en raison de leur éminente dignité, ne peuvent être cités que devant le Saint-Siège. La compétence peut d'ailleurs être acquise, par délégation, soit *ad universalitatem causarum*, soit par mandat, pour une cause en particulier ; par prorogation, quand les parties conviennent de s'en rapporter à la personne d'un juge d'ailleurs incompétent ; par compromis ou arbitrage, et par reconvention, c'est-à-dire quand le défendeur devient à son tour demandeur et intente une action connexe à la principale. Dans toute cause ecclésiastique on peut en appeler à Rome, et Rome est là où est le pape et la Cour romaine.

19. Tout procès canonique est *civil* ou *criminel* ; civil, quand il a pour fin un intérêt particulier ; criminel, quand il s'agit d'infliger une peine à un coupable. Les causes matrimoniales, juridictionnelles, les actions intentées pour des contrats ou quasi-contrats sont évidemment de la première espèce ; les crimes d'apostasie, d'hérésie, de sacrilège, d'outrages envers les personnes, etc., sont de la seconde. Comme il y a entre ces deux ordres de procès un grand nombre de points communs, nous en traiterons ici d'une manière générale, nous réservant de toucher aux particularités de la procédure, soit civile, soit criminelle, lorsque nous nous occuperons des *actions* dans un troisième article.

20. Tout procès canonique comprend trois parties : l'une

commence à la citation, elle est toute *préparatoire*; l'autre consiste dans la contestation en cause et dans un débat contradictoire; enfin, une dernière partie renferme la sentence et ses suites. Dans le procès ordinaire chacune de ces parties en comprend plusieurs autres. Ainsi, après la déposition d'une plainte écrite, *libelli oblatio*, a lieu la citation à comparaître; notification de la plainte est donnée à l'accusé ou au défendeur. Suit un délai pendant lequel le juge instruit l'affaire, l'accusé prépare ses moyens de défense, et le défendeur peut entrer en transaction avec le demandeur. Après les incidents *déclinatoires* ou *dilatoires*, le procès s'engage. L'accusation est soutenue, la requête est présentée. L'une des parties prend ses *positions*, l'autre fait ses *réponses*; mais auparavant, le juge exige que le demandeur s'engage par serment à n'articuler aucun grief qu'il ne croie fondé, et que le défendeur ne nie aucune chose que ce qu'il sait être faux. Alors commence le débat contradictoire; le demandeur produit ses moyens, les témoins, les écrits. L'accusé ou le défendeur établit sa défense, oppose ses *exceptions*. Les plaidoiries et les répliques étant terminées, on prend des *conclusions* et le juge prononce *la sentence*. Si les parties s'y soumettent, elle est exécutée, sinon on interjette *appel* à un juge supérieur. Telle est en résumé toute la trame du procès canonique.

21. Pour mettre en toute évidence la sagesse des formes de la procédure canonique, il faudrait examiner en particulier les titres qui concernent *les délais*, l'ordre à établir entre les diverses actions judiciaires, *ordo cognitionum*, la précision introduite dans le débat par les positions et les réponses, la manière de procéder contre un accusé contumace, la séquestration de la chose en litige, et surtout la théorie de *la preuve judiciaire*. Outre la preuve qui peut être reçue par le juge avant une action judiciaire, soit *ad perpetuam rei memoriam*, soit pour empêcher que la trace d'un crime ne disparaisse par un cas fortuit, il y a la preuve pleine et entière et la demi-preuve. La première suppose la déposition de deux témoins d'une valeur exceptionnelle, un *instrument* authentique, une *præsumptio juris et de jure*, quelquefois aussi une *præsumptio violenta*, et le serment. La demi-preuve existe quand on n'a qu'un témoin à produire, ou plusieurs témoignages vulgaires, une écriture privée, une présomption simplement probable, etc. En distinguant avec un soin mi-



nutieux entre ces divers éléments, le droit canonique laissait la plus petite part possible à l'arbitraire du juge, se dégageait du pur formalisme de la preuve selon le droit romain, et permettait d'établir une théorie vraiment philosophique de la preuve judiciaire.

22. On peut donc conclure ce rapide aperçu sur les matières de la procédure ecclésiastique par cette observation générale : il est à regretter qu'on n'ait point encore présenté dans une vue d'ensemble à la fois complète et profonde toute la trame du procès canonique comme la source de notre procédure civile et criminelle, et qu'on ne l'ait point comparé avec le droit romain pour montrer sa supériorité sur ce dernier. On s'est trop souvent renfermé jusqu'ici dans une tendance purement pratique, et dans des recherches qui sont d'une application immédiate. On a cru que toute la jurisprudence ecclésiastique devait s'expliquer par le droit romain. Il faut convenir aussi que les meilleurs canonistes allemands, comme Reiffenstuel et Schmalzgrueber, aussi bien que les italiens et les français, tels que Devoti, Pellegrini et l'abbé Bouix, n'étaient peut-être pas assez versés dans les matières du droit civil pour suffire à cette tâche.

#### ARTICLE III.

### **Des actions saintes et de celles qui leur sont contraires.**

#### § I. — *Du droit liturgique.*

Le terme de *liturgie* est très-ancien. Il est employé dans l'Ancien-Testament pour signifier l'ensemble des cérémonies du culte public. Le sens de ce mot n'a point changé, et par conséquent, l'essence de la liturgie repose sur le droit divin ; certaines parties seulement sont d'institution ecclésiastique. La liturgie étant l'expression des principaux dogmes chrétiens, tels que la sainte Trinité, la divinité du Fils et du Saint-Esprit, la rédemption par Jésus-Christ, fils de la Vierge immaculée, la primauté de saint Pierre et de l'Eglise romaine, la supériorité des évêques sur les simples prêtres, la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, l'invocation des saints et la foi en un purgatoire, il s'ensuit que *le droit liturgique*, qui a pour objet de régler la forme parfaite de l'ex-

pression des dogmes par le culte, est d'une extrême importance. Changer la liturgie est évidemment changer la foi des peuples; la modifier seulement de son autorité privée, c'est commettre une faute qui, entre autres graves conséquences, entraîne la nécessité de revenir un jour au droit commun.

2. Les sources du droit liturgique sont nombreuses et diverses. On consultera d'abord les saintes Ecritures, les ouvrages des Pères (1) et des écrivains ecclésiastiques (2), les anciennes liturgies, les conciles généraux et nationaux, la pratique de l'Eglise romaine et les décrets de la congrégation des rites. Il faut étudier en outre l'archéologie sacrée, l'esthétique chrétienne, la peinture, la statuaire, l'architecture, l'hymnologie et la musique sacrées. Parmi les écrivains modernes, on lira avec fruit Guillaume Durand, Albert-le-Grand, Jean-Etienne Durand, Gavantus (3), le cardinal Bona (4), Dom Martène (5), Benoît XIV (6), Pellicia, Selvaggi, Zaccaria et Fornici (7); enfin, parmi les contemporains, nous trouvons les beaux travaux de Dom Guéranger, abbé de Solesmes, de Flück (8), de l'abbé Bouix (9) et de Schmitz (10). L'Eglise romaine est la gardienne et la maîtresse des liturgies. Toute dérogation au droit commun doit reposer sur une concession antérieure sous peine d'être illégitime, et les décisions en cette matière appartiennent au souverain pontife, qui a pour organe la congrégation des rites (11).

3. Le droit liturgique comprend surtout ce qui concerne la *Messe* et l'*Office divin*, que l'on nomme communément le *Bréviaire*, et qui, avec les autres exercices de piété introduits par le pape et les évêques, composent le culte extérieur. La liturgie orientale remonte à la plus haute antiquité, et ses rites n'ont

(1) Les Pères qui ont spécialement écrit sur la liturgie sont les suivants : saint Ignace, saint Justin le martyr, saint Irénée, saint Clément d'Alexandrie, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, saint Chrysostôme; Tertullien, saint Cyprien, saint Augustin, saint Léon et saint Grégoire-le-Grand. — (2) Parmi les écrivains ecclésiastiques, rappelons surtout saint Isidore de Séville, *De divinis seu ecclesiasticis officiis*; Alcuin, Rhaban-Maur, Walafried Strabon, l'auteur du *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*. — (3) *Thesaurus sacrorum rituum*, Romæ, 1736. — (4) *Rerum liturgicarum libri duo*. — (5) *De antiquis monachorum ritibus*. — (6) *De sacrosancto Missæ sacrificio; de Festis Dom. nostri Jesu Christi et Beatæ Mariæ Virginis*. — (7) *Institutiones liturgicæ*, Romæ, 1825. — (8) *Liturgie catholique*, 3 vol., Ratisbonne, 1853-55. — (9) *De Jure liturgico*, Parisiis, 1853. — (10) *L'Eglise dans les cérémonies du culte divin*, Fribourg, 1856. — (11) GARDELLINI, *Decreta authentica Congreg. rit.*, Romæ, 1824-26, 7 vol.



jamais été interdits par l'Eglise romaine. En Occident, il faut distinguer surtout les liturgies romaine, milanaise et mozarabique. Pour faire disparaître les divers abus qui s'étaient introduits, saint Pie V, en 1570, imposa à toute la chrétienté l'obligation de se servir du Missel et du Bréviaire qu'il avait publiés ; il réserva seulement le droit des Eglises qui depuis deux cents ans étaient en possession d'une liturgie particulière approuvée par l'Eglise romaine. Cette exception concernait surtout les liturgies milanaise et mozarabique, ainsi que quelques autres qui pouvaient établir leur droit.

4. De là il suit 1° que toutes les Eglises qui ne sont pas dans le cas de l'exception mentionnée plus haut, sont obligées d'adopter la nouvelle liturgie romaine ; 2° que les Eglises qui, sans se conformer aux bulles des souverains pontifes, se sont composées des liturgies particulières, sont dans une situation irrégulière ; 3° qu'elles ne peuvent en appeler à la coutume ou à la prescription, et 4° qu'il y a pour elles une obligation stricte, malgré la tolérance dont on a usé à leur égard, de revenir au plus tôt à la liturgie romaine. Ces conclusions sont confirmées par les bulles des souverains pontifes Clément VIII et Urbain VIII, ainsi que par une suite de décrets publiés par la congrégation des rites. Avec le Missel et le Bréviaire romain, on doit aussi adopter l'Office de la Vierge, le Martyrologe, le Pontifical, le Cérémonial des évêques et le Rituel romain.

5. L'histoire du monde se partage en deux périodes, les temps qui ont précédé le christianisme et les temps chrétiens. Ce n'est pas sans raison que le droit canonique a conservé les noms des mois et des jours du calendrier de Jules César ; il tendait à rattacher le passé au présent en inaugurant une ère nouvelle et en constituant l'année ecclésiastique. On sait que le calendrier grégorien ne date que du 5 octobre 1583, mais dès l'origine l'année ecclésiastique fut partagée en trois *cycles*. Le cycle de Noël commence au dimanche qui est le plus voisin du 30 novembre et qui est le premier de *l'Avent*. Il comprend les fêtes de Noël, de la Circoncision, de l'Epiphanie, de la purification de Marie, et finit à la *Quadragesime*. Alors commence le cycle pascal. La fête de Pâques, sur laquelle se règlent toutes les fêtes mobiles, est fixée depuis le concile de Nicée au dimanche qui suit le quatorzième jour de la lune, lequel suit le plus près l'équinoxe du printemps. Ce cycle renferme les

plus grandes solennités; le jour des cendres, le carême, temps de pénitence, le dimanche *Lætare* à la mi-carême, autrefois célèbre par la profession de foi des catéchumènes, la semaine sainte, la fête de Pâques et l'Ascension. Enfin le cycle de la Pentecôte, qui commence à la vigile même de la grande fête et qui s'étend jusqu'au premier dimanche de l'Avent. Signalons dans ce cycle les fêtes de la Trinité, de la Fête-Dieu, avec l'admirable office de saint Thomas d'Aquin, la Nativité de la Vierge et la Toussaint. On peut observer la sage économie de ces fêtes, et se pénétrer surtout de l'esprit qui a présidé à la rédaction des belles pièces de la liturgie de l'Eglise. Quant à la loi du chômage du dimanche et des fêtes, on en trouvera les premières dispositions dans le Code Théodosien (1) et dans le Code Justinien (2).

## § II. — *De la messe et de l'office divin.*

1. En traitant de la messe et de l'office divin, les liturgistes négligent trop les nombreux témoignages fournis par le droit canonique, et ne recherchent que les antiquités liturgiques. L'organisation de *l'office divin* se trouve indiquée dans un célèbre document du pape Gélase que contient le Décret (3). On lira aussi avec fruit les nombreuses indications liturgiques que renferme la troisième partie du Décret, *de Consecratione*. Mais c'est surtout dans les Décrétales que l'on trouvera de précieux documents. Citons en particulier au troisième livre les titres *de celebratione Missarum et sacramento Eucharistiæ*, *de Baptismo*, *de Presbytero non baptizato*, *de custodia Eucharistiæ et Chrismatis*, *de Reliquiis et veneratione Sanctorum*, *de observatione jejuniorum*, *de purificatione post partum* (4). Ces précieux documents sont autant de condamnations capitales des erreurs du seizième siècle.

2. Le système protestant considère *l'offertoire* comme la partie principale de la messe, tandis que dans la doctrine catholique, tout dépend de *la consécration* et de la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Les plus anciens sacramentaires, soit de l'Eglise d'Orient, soit de l'Eglise d'Occident, considèrent *le canon* comme l'œuvre des apôtres. Il faut passer

(1) Lib. II, tit. 8. — (2) Lib. III, tit. 12. — (3) Distinct. xv, can. 3. — (4) Tit. XLI-XLVII.



en revue *les liturgies* de Jérusalem et d'Alexandrie, de saint Basile et de saint Chrysostôme, qui ont abrégé la liturgie de saint Jacques, la liturgie romaine, rédigée principalement sous les papes saint Léon, saint Gélase et saint Grégoire-le-Grand, les liturgies milanaise, gallicane, gothique et mozarabique. Le concile de Trente, pour des raisons fort sages, a émis le vœu de l'unité liturgique, vœu que saint Pie V a réalisé. Il y a concernant la messe un grand nombre d'auteurs à consulter. Citons en particulier un écrit de Charlemagne à Alcuin (1) le beau traité d'Innocent III, le plus savant de tous les papes (2), un autre sous le même titre de Benoît XIV qui peut seul lui être comparé (3), les *Institutions* de Fornici et les belles recherches de Dom Guéranger. On peut en général reprocher à tous les canonistes récents de n'avoir point fait usage, en traitant cette partie, des précieux monuments que renferme le droit ecclésiastique.

3. La prière en général est l'abrégé de toute la religion. En invoquant un Dieu créateur et conservateur de la nature, auteur et dispensateur de la grâce, on exclut les erreurs de l'athéisme, du panthéisme, du dualisme, du naturalisme qui ont toutes un caractère d'impiété. On distingue des prières de *louange*, de *demande* et d'*actions de grâces*. Il faut surtout analyser le *Pater*, la *salutation angélique*, la *confession des péchés*, le *rosaire*, les *litanies des saints* et les *actes des vertus théologales*. La prière des clercs est le *bréviaire*, que que l'on appelle encore *office divin* ou *heures canonicales*. Il comprend un office de la nuit, *nocturnum*, et un office du jour, *horæ diurnæ*, composés tous deux du chant des psaumes, des lectures, *lectiones*, et des oraisons, *absolutiones*, *benedictiones*, *collectæ*. La récitation du bréviaire constitue une obligation grave pour tout clerc élevé aux ordres majeurs. Outre les travaux de Fornici, on trouvera dans deux revues théologiques (4) publiées hors de France, les plus récentes recherches sur le bréviaire.

4. Dans son épître aux Ephésiens (5), saint Paul recommande aux fidèles de converser entre eux par des psaumes, des *hymnes* et des *cantiques spirituels*. La psalmodie et le

(1) *De sacrificio Missæ et de ratione rituum Ecclesiæ*. — (2) *De sacrificio Missæ*. — (3) *De sacrosancto Missæ sacrificio*. — (4) *Civiltà cattolica*, anno settimo, n° 150; *le Catholique*, 36<sup>e</sup> année, 12<sup>e</sup> liv., Mayence. — (5) Cap. v, 19.

chant d'Eglise sont donc d'origine apostolique. La poésie la plus sublime et la plus émouvante est renfermée dans ces hymnes d'une facture aussi simple que majestueuse. Les travaux abondent sur ce sujet. Flück a analysé avec un remarquable talent les hymnes grecques. On trouvera aussi des renseignements fort précieux dans l'ouvrage de l'écrivain protestant Daniel (1), dans Mone (2), le savant auteur des *Messes latines et grecques du deuxième au sixième siècle* (3), et enfin dans le travail plutôt littéraire que liturgique de M. Félix Clément (4). Pour compléter cette étude, il faudrait passer en revue les pieuses dévotions instituées en l'honneur de la sainte Vierge, les exercices du carême, les confréries populaires, les processions et pèlerinages. Flück donnera sur tous ces points les détails les plus complets.

### § III. — Des sacramentaux et de la prédication.

1. Outre les sacrements, il y a dans le culte chrétien certaines actions saintes dont le plein effet n'est point produit *ex opere operato*, mais dépend de la sainteté du ministre qui les accomplit : ce sont les *sacramentaux*. On comprend surtout sous ce nom les *bénédiction*s et la *prédication* de la parole de Dieu. Parmi les bénédiction, il faut distinguer celles qui sont réservées aux évêques, formulées dans le *pontificale romanum*, et celles que peuvent donner les simples prêtres, selon les prescriptions du rituel. Sauf la bénédiction de l'huile sainte, un simple prêtre peut donner par indulte ou privilège du pape, toute espèce de bénédiction. Il peut consacrer une église, un autel, bénir une couronne impériale ou royale, un cimetière, une cloche, un chemin de fer, etc., etc. Le rationalisme a souvent attaqué ces pieuses pratiques de l'Eglise catholique. Il est facile d'établir qu'en niant la valeur de ces bénédiction, on repousse l'intervention de la divine Providence dans le gouvernement du monde pour aboutir au fatalisme et à la superstition.

2. On a fait de tout temps des lectures dans les Eglises; les diacres étaient chargés de cette fonction. L'enseignement

(1) *Thesaurus hymnologicus*. — (2) *Collection des hymnes de l'Eglise*, Fribourg, 1853-54-55. — (3) Francfort, 1850. — (4) *Carmina e poetis christianis excerpta*, Paris, 1854.



de la religion comprenait des *catéchèses*, des *homélies* et des *sermons*. Les catéchèses ont pour objet les éléments de la religion; les homélies sont des explications détaillées de certains passages de la sainte Ecriture; les sermons sont le développement méthodique d'une question de foi ou de mœurs. Les Pères ont laissé des modèles inimitables dans ces différents genres. Le concile de Trente (1) prescrit aux prêtres qui ont charge d'âmes de prêcher tous les dimanches et jours de fête, et plusieurs fois la semaine pendant le carême. La longueur de ces exercices est d'une heure environ. Mentionnons ici l'admirable traité de Sailer (2) sur la prédication, ses sources et ses règles.

#### § IV. — *Des sacrements.*

1. Il y a toujours eu dans l'Eglise sept sacrements, non point parce que le nombre sept est un nombre mystique, mais parce que telle a été la volonté du Christ. On en trouve des preuves irrécusables, avant la scolastique et avant le schisme grec, en compulsant les archives du droit canonique rassemblées dans la troisième partie du Décret. La classification des sacrements adoptée par l'Eglise est tellement parfaite, qu'il n'y a rien à y changer. On distingue des sacrements des morts et des sacrements des vivants; des sacrements qui impriment un caractère, et d'autres qui peuvent être reçus plusieurs fois; des sacrements nécessaires, ordinaires et accidentels; des sacrements qui exigent un ministre de l'Eglise et d'autres qui n'en exigent point. On trouvera sur ces matières, dans Juenin, Drouin, Liebermann et Perrone, tous les développements désirables.

2. Le Baptême a été administré par *aspersion*, par *ablution* et par *immersion*. Un hérétique et un infidèle peuvent baptiser, pourvu qu'ils aient l'intention de faire ce qu'ordonne l'Eglise. Si, dans certaines confessions protestantes, le baptême est invalide par défaut de matière ou de forme, il faut rebaptiser les membres de ces confessions qui reviennent à l'Eglise catholique. Le prêtre qui a charge d'âmes doit tenir régulièrement le registre des baptêmes. La Pénitence est un baptême

(1) Sess. XXIV, cap. 4. — (2) *Théologie pastorale*, trad. par l'abbé P. BÉLET, Paris, 1860, 1<sup>er</sup> vol.

laborieux. La nécessité de soumettre au pouvoir des clefs les péchés commis après le baptême est clairement exprimée par les canons. Il n'y a pas de doute que la confession auriculaire, contre laquelle se sont élevés les vaudois, les albigeois, les wicleffites et les calvinistes, n'ait été pratiquée dès les premiers temps de l'Eglise. On trouvera dans Devoti (1) et dans Walter (2) des notes très-précieuses sur ce point. Le ministre de la confession est un prêtre *approuvé*. Les évêques et le pape se sont *réservé* d'absoudre certains *cas* spéciaux. Tout prêtre peut recevoir *la dispense* qui les soumet à sa juridiction. A la rémission totale ou partielle de la peine temporelle du péché se rattache la doctrine des *indulgences* et des *jubilés*.

3. Contrairement aux textes formels des Actes des apôtres (3) et à la pratique de toute l'Eglise, Luther et Calvin ont considéré la Confirmation comme une pure cérémonie et non comme un sacrement. C'est contre eux qu'est dirigé le canon du concile de Trente (4). Le ministre de la Confirmation est un évêque; cependant un simple prêtre peut être délégué pour l'administrer. Il faut distinguer dans l'Eucharistie le sacrifice et le sacrement. C'est un fait historiquement établi que, dès les premiers temps, l'Eucharistie était portée aux malades, aux prisonniers, qu'elle était conservée dans certaines demeures et dans les églises. La liturgie a d'ailleurs toujours distingué entre *la consécration*, qui est l'essence du sacrifice, et *la communion* au corps et au sang du Seigneur, soit à la messe, soit à un autre temps. On distribuait aux fidèles dans un calice *ad hoc* une partie du précieux sang. Quelquefois aussi on y trempait la sainte hostie. Ces usages ont été sagement supprimés. L'excommunication qui frappe l'omission du devoir pascal est simplement *comminatoire*, *ferendæ sententiæ*, car l'Eglise tient compte de toutes les circonstances qui peuvent atténuer une faute aussi grave. Le ministre de l'Extrême-Onction est un prêtre. La pratique actuelle de l'Eglise, fixée par le concile de Trente est de n'administrer ce sacrement qu'après la Pénitence et l'Eucharistie, si ce n'est quand la mort est imminente.

4. C'est un fait incontestable qu'il y a eu dès l'origine dans l'Eglise catholique trois ordres hiérarchiques, *les évêques*, *les*

(1) Cf. § 70, nota 2. — (2) Cf. § 285, nota 3. — (3) Cap. XIX, 5 et 6; VIII, 14-17. — (4) *Sess. VII, can. 1.*



*prêtres et les ministres.* Les scolastiques n'entendent pas dire le contraire en enseignant que « les canons ne distinguent que deux ordres sacrés, les diacres et les prêtres (1) ; » en effet, le sacrement de l'Ordre n'établit, à proprement parler, que ces deux classes de personnes : celles qui sont élevées au sacerdoce, et celles qui servent en qualité de ministres à l'accomplissement des fonctions sacrées. Le pape peut concéder à un simple prêtre le privilège de conférer les ordres *mineurs* et même le sous-diaconat. De là saint Jérôme a pu dire (2) : *Quid facit Episcopus, exceptâ ordinatione, quod non faciat presbyter?*

### § V. — *Du mariage en particulier.*

1. Ainsi que nous l'avons dit plus haut (3) le mariage est le fondement de la famille, de l'Etat et de l'Eglise. De là, il est clair 1° que le mariage chrétien ne peut être régi par un droit particulier, mais qu'il est une partie essentielle du droit public de l'Eglise ; 2° que le mariage chrétien a pour attribut fondamental l'indissolubilité, et que toute séparation des époux, tant que le lien conjugal subsiste, ne peut concerner que les effets du mariage, et non atteindre sa substance ; 3° enfin, que pour les chrétiens, il n'y a point d'autre mariage que le sacrement de Mariage. Il faut remarquer ici une différence profonde qui sépare le droit pagano-romain du droit ecclésiastique. Pour le premier, le mariage est un fait qui tire toute sa valeur juridique de ce qu'il donne naissance à *la puissance paternelle* ; pour le second, le mariage est une action sainte et sanctifiante, de laquelle naît un lien indissoluble, ayant pour base la procréation des enfants, la fidélité mutuelle, et constituant un véritable sacrement. L'union des âmes suppose la communauté de tous les autres biens.

2. En ne considérant le mariage que comme un fait qui donnait naissance à la puissance paternelle, *patria potestas*, le droit romain constituait la famille sur une base trop étroite et se plaçait à un point de vue trop exclusif. La législation chrétienne s'est efforcée de faire valoir les droits de la femme et de la famille. Charlemagne, comprenant la haute sagesse

(1) PETR. LOMB., *Sentent.*, lib. IV, dist. 24. — (2) *Epist.* CXLVI, *ad Evagr.* —

(3) Cf. pag. 431.

des dispositions du droit canonique, voulut qu'il fût la seule règle dans les matières de mariage. En France, les attaques contre la législation matrimoniale ecclésiastique se produisirent déjà au dix-septième siècle; elles aboutirent à l'établissement légal du *divorce* (1). Mais Louis XVIII, par sa loi du 8 mai 1816 (2), détruisit l'œuvre de la Révolution, et on ne put la relever ni en 1830 ni en 1848. Luther ne nia point que le mariage fût une chose sainte, mais en le soustrayant à la législation ecclésiastique, il le soumit à l'arbitraire de la puissance séculière. Aussi, dans tous les pays protestants, et même dans les pays catholiques qui ont subi l'influence de la paix de Westphalie, le droit matrimonial chrétien a été plus ou moins altéré.

3. *Les fiançailles* ne font point une partie essentielle du mariage; elles ont été utiles à une époque où la garantie légale des actes publics était fort défectueuse. La promotion aux saints Ordres, la violation de la foi promise, l'éloignement prolongé de l'une des parties, un changement notable survenu dans leur personne ou leur fortune annullent les fiançailles. Si aucun empêchement n'y met obstacle, le mariage est constitué par le *consentement* des parties. Toutefois, en défendant sous peine de nullité le mariage *clandestin*, le concile de Trente a voulu que ce consentement fût donné publiquement, *in facie Ecclesiæ*; de là, la nécessité des publications de mariage et la présence du prêtre *compétent* et de deux témoins. Différents motifs peuvent légitimer la dispense des publications; et dans les pays où le concile de Trente n'a pas été publié, ou encore, dans le cas d'impossibilité de se présenter devant un prêtre, les parties peuvent contracter un mariage, *matrimonium conscientie*, que l'Eglise regarde comme valide et indissoluble.

4. En considérant le mariage comme un sacrement, le droit canonique s'était borné à écarter par des *empêchements* tout ce qui pouvait mettre en péril une chose sainte, soit pour le fond, soit pour les formes extérieures. Pendant de longs siècles la puissance temporelle avait considéré ces empêchements comme pleinement suffisants; mais depuis l'établissement du protestantisme, il fallut reconnaître, à côté des empêchements canoniques, des empêchements civils. Bien qu'il n'appar-

(1) Cf. *Le Code civil*, art. 227. — (2) Art. 1. Le divorce est aboli.





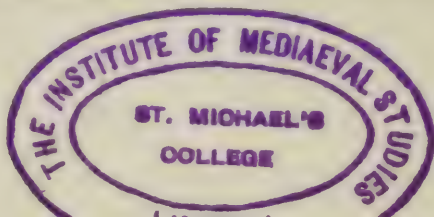
tienne point à la puissance séculière de tracer des règles pour les choses saintes, l'Eglise, plus tolérante ici que ceux qui l'accusent d'intolérance, a conseillé aux fidèles et aux pasteurs de se conformer à la loi civile, tant qu'elle n'est point contraire au droit canonique, qui doit toujours et partout sortir son plein effet.

5. En étudiant le droit matrimonial en particulier, on est conduit à faire cette observation générale : que le droit canonique s'est efforcé, d'une part, de prévenir tout ce qui pouvait porter atteinte à la vraie nature du mariage, et de l'autre, de remédier par des dispenses à tous les défauts que la bonne foi des contractants pouvait excuser. Or, comme les prescriptions du droit divin positif, ainsi que celles du droit naturel et du droit ecclésiastique prises ensemble, tendent à sauvegarder trois choses : le sacrement, la procréation des enfants et la fidélité conjugale, il s'ensuit que les empêchements doivent porter sur ces trois éléments. L'Eglise ne dispense point des empêchements qui découlent du droit divin ou du droit naturel; et quant aux empêchements disciplinaires, elle ne fait ni trop, ni trop peu, elle observe dans ses dispenses une stricte et constante équité.

6. L'empêchement de *la diversité de religion* doit être examiné tout d'abord. Le baptême étant le premier de tous les sacrements, il est clair que le mariage contracté entre un chrétien et un infidèle est illicite; d'ailleurs, la pratique de l'Eglise est de n'accorder que rarement une dispense. Quant aux mariages de chrétiens appartenant à différentes confessions, l'Eglise ne l'a jamais regardé comme nul, mais comme illicite; elle accorde donc une dispense pourvu qu'il y ait un motif grave, absence de péril pour la conscience du conjoint catholique et promesse d'élever les enfants dans la foi de l'Eglise romaine. L'Eglise est sur ce point toujours conséquente avec elle-même, et son indépendance vient encore d'être noblement conquise par la persécution de Mgr. de Droste-Wischerling, archevêque de Cologne.

7. Quant aux empêchements dirimants, soit occultes, soit notoires, tels que *l'erreur sur la personne, l'impuissance, le vœu, l'âge, la parenté, l'affinité, l'honnêteté et le crime*, on trouvera dans les Décrétales (1), le concile de Trente (2), et

(1) *Lib.* iv, tit. 9 et seq. — (2) *Sess.* xxiv.



dans les anciens canonistes Barbosa, Fagnani, Reiffenstuel, Devoti, etc., tous les renseignements désirables. Il est encore certaines circonstances particulières que l'on prend communément pour des empêchements dirimants et qui n'atteignent pas la substance du mariage. Ainsi, un mariage célébré pendant un temps où les noces sont interdites, *tempore clauso*, ou sans le consentement des parents, ou avec des empêchements purement civils, ou malgré la défense de l'évêque, n'est point pour cela frappé de nullité. Toutefois, si avant la conclusion du mariage intervient un interdit du pape avec un décret *irritant*, tous conviennent qu'en raison du pouvoir souverain du pape, cet interdit a la valeur d'un empêchement dirimant et annule le mariage.

8. Le droit de dispenser appartient au pape ou au concile général. Les évêques reçoivent des pouvoirs spéciaux pour cinq ans, *facultates quinquennales*. Ni le droit divin positif, ni le droit naturel ne souffrent de dispense; il est clair que les empêchements d'erreur, d'impuissance, de violence et de contrainte, le lien d'un autre mariage, la parenté en ligne directe, soit ascendante, soit descendante, l'affinité au premier degré en ligne directe, le meurtre d'un des conjoints uni à l'adultère ne sauraient être levés par aucune puissance. Quant aux autres cas, la dispense ou *la révalidation* peuvent avoir lieu. Toute dispense suppose, aux termes du concile de Trente (1), un motif urgent et juste, une pleine connaissance de la cause, et la gratuité, sauf les taxes de chancellerie. Le pape exerce son droit de dispense *pro foro externo et interno* par *la daterie* apostolique, et *pro foro interno* par *la pénitencerie*; dans la règle, ces deux congrégations se mettent en relation l'une avec l'autre. Les bulles et les brefs étant expédiés, sont publiés par le vicaire général de l'impétrant.

9. Les Etats chrétiens tirent un grand secours pour le maintien de l'ordre public de la sanction religieuse du mariage. Il est impossible, en effet, de ne pas reconnaître sous ce rapport l'insuffisance du seul contrat civil. Comment l'Etat peut-il garantir l'indissolubilité du lien conjugal, lui qui ne peut garantir ni sa propre durée, ni le maintien de ses lois? Avec le mariage chrétien, toutes choses sont facilement régularisées, et si une séparation, soit temporaire, soit perpétuelle, inter-

(1) Sess. XXV, cap. 18.



vient, aucun intérêt sérieux de la famille n'est sacrifié. Quant aux questions nombreuses qui se rattachent aux effets du mariage, telles que le devoir conjugal, la légitimité des enfants, la dot et le douaire, on lira avec fruit Sanchez (1), Ferraris (2), Permaneder (3) et de Moy.

10. Les procès en matière de mariage peuvent être institués ou comme demande en nullité, *dissolutio quoad vinculum*, ou comme demande en séparation, *divortium*. Si l'annulation est prononcée, quand il est bien établi que le mariage a été contracté malgré un empêchement dirimant, les époux sont rendus à leur liberté. Toutefois, comme la législation canonique incline toujours en faveur du mariage, la sentence de nullité peut toujours être réformée, s'il devient évident qu'elle reposait sur une erreur. La séparation peut être perpétuelle, par exemple, pour cause d'adultère; la séparation à temps peut être prononcée pour différents motifs, en particulier, pour l'apostasie ou l'hérésie de l'un des époux, pour sévices, menaces de mort, maladie contagieuse, etc. La procédure du mariage est sommaire. Elle peut être commencée par l'autorité ecclésiastique *ex officio*, quand il s'agit d'un empêchement notoire, mais dans le cas d'un empêchement occulte et pour la demande en séparation, une enquête ne peut commencer que sur la plainte de l'une des parties intéressées. L'Eglise n'a jamais interdit *les secondes noces*; seulement elles constituent une irrégularité pour la promotion aux saints ordres.

11. L'histoire du droit matrimonial commence à proprement parler avec le christianisme. Il faut étudier le mariage au point de vue de l'Eglise catholique et faire ressortir la supériorité du sacrement de Mariage sur la polygamie judaïque ou païenne, et sur les mariages des schismatiques et des hérétiques. Une étude fondamentale des empêchements dirimants et prohibitifs prouverait que l'Eglise a parfaitement compris ce qui est de l'essence du mariage. On verrait comment, depuis Innocent III, la discipline sur tous ces points a été clairement formulée, et comment l'Eglise a courageusement lutté contre les passions conjurées, contre les violences des princes débauchés, contre les erreurs grossières des réformateurs reli-

(1) Lib. IX. — (2) *Prompt. Biblioth.*, v. Debit. conjug. — (3) *Manuel du droit ecclésiastique*

gieux et des légistes impies. En dehors du point de vue dogmatique et historique, on trouverait encore dans la pratique de la cour romaine une démonstration évidente qu'une sagesse profonde n'a pas cessé de dicter, dans les cas les plus difficiles, les résolutions les plus conformes à l'honneur de Dieu et de la nature raisonnable, ainsi qu'au bien de la société temporelle.

## § VI. — *Des délits et des crimes au point de vue du droit canonique.*

1. Après avoir passé en revue la substance et la forme des actions saintes, il faut considérer les violations de la loi divine et de la loi ecclésiastique, en tant qu'elles tombent sous la législation canonique. Tout péché qui aboutit à une action mauvaise n'est pas un *délit*, mais on nomme délit une violation de la loi dont la punition intéresse la société, soit ecclésiastique, soit civile. Si la punition est afflictive ou infamante, le délit prend le nom de *crime*. Toute cette matière est traitée dans le cinquième livre des Décrétales. Pour saisir les vrais rapports de la jurisprudence criminelle qui y est contenue, les canonistes se sont placés au point de vue suivant : ils ont distingué entre certains délits qui ne sont réprimés par l'Etat que lorsque celui-ci considère l'ordre religieux comme la base de sa propre existence, et certains autres délits que l'Etat indifférent réprime dans son propre intérêt. Enfin, il est une dernière classe de délits que la morale et la conscience chrétienne font un devoir à l'Etat de poursuivre.

2. On a donc ainsi trois classes de délits : les uns, comme *l'apostasie, l'hérésie, le schisme, la simonie, le sacrilège, la désobéissance aux commandements de l'Eglise* sont purement ecclésiastiques; aussi dans les Etats indifférents ou opposés au catholicisme, les tribunaux civils ne les recherchent point. Il y a ensuite les délits qui constituent une violation grave de la loi naturelle, et contre lesquels sévissent le droit romain et le droit civil moderne; tels sont *l'homicide, le vol, la rapine, le faux et la calomnie*; enfin, il est une dernière classe de délits dont la conscience chrétienne a appris à connaître la gravité, et qui doivent être aussi envisagés comme des délits civils : tels sont *le blasphème, le parjure, le sortilège, l'adultère, l'inceste et l'usure*. Cette classification n'est pas pleine-



ment satisfaisante, surtout au point de vue des délits civils, mais elle a l'avantage de représenter à peu près l'ordre des Décrétales. Nous devons entrer dans quelques détails.

3. Se rendent coupables d'*apostasie* tous ceux qui, après avoir reçu le baptême, abandonnent la religion chrétienne. Il faut distinguer toutefois entre l'apostasie proprement dite et l'indifférence religieuse ou l'athéisme pratique. Dans ce dernier cas, il y a péché, il n'y a pas délit ou crime. On a distingué diverses espèces d'apostasies; telles sont l'abjuration de la vraie foi, *apostasia a fide*, la violation des vœux de religion, *apostasia a religione*, et le sacrilège commis par le clerc qui se marie après son ordination, *apostasia ab ordine* (1). Comme l'essence de l'Eglise catholique est l'unité dans la doctrine, et que cette unité a pour fondement inébranlable la primauté du pape, tout ennemi de cette primauté est un ennemi de l'unité, un *sectaire*, un *hérétique*. L'Eglise n'interdit ni la recherche scientifique, ni même le doute spéculatif, elle ne défend que l'obstination dans l'erreur et la profession extérieure de l'erreur qui constituent l'hérésie *formelle*. Comme l'erreur n'est pas démontrable, quiconque veut faire une théorie pour démontrer l'hérésie, entreprend aux yeux de l'Eglise une œuvre criminelle que la législation civile peut réprimer. Le Titre septième du cinquième livre ne contient à peu près que des mesures préventives contre les hérétiques. La législation canonique en vigueur, soit en France, soit en Allemagne, ne considère les individus que comme des hérétiques *matériels*. Elle laisse donc subsister la plus entière tolérance civile.

4. *Le schisme*, théoriquement considéré, se borne à nier la *juridiction* du pape, mais dans la pratique, il se confond avec l'hérésie. Quelle certitude dans la foi peut-on obtenir quand la suprême garantie fait défaut, à savoir l'obéissance au chef de l'Eglise, au souverain Docteur des chrétiens? Les Décrétales contiennent un titre spécial concernant *les Juifs* et *les Musulmans*. Autant l'Eglise tient à la vérité de sa doctrine, autant elle a horreur d'une guerre d'extermination contre les infidèles. En combattant pour la possession des Lieux-Saints, elle revendiquait le droit qu'ont les chrétiens d'y venir en pèlerinage; en défendant qu'aucun chrétien ne serve dans une maison juive, elle a voulu prévenir certains attentats par

(1) *Decretal.*, lib. v, tit. ix.

lesquels on outrageait alors la conscience chrétienne (1). Cependant elle a maintenu *la tolérance civile* avec les Musulmans, elle a accordé des synagogues aux Juifs, et les y protège. Si l'Eglise catholique ne peut reconnaître comme vrai aucun autre culte, d'un autre côté, en vertu de la tolérance civile qu'elle a toujours pratiquée, elle n'entrave point tout exercice d'un autre culte. L'Etat n'a point à décréter la tolérance religieuse, comme l'a fait l'empereur Joseph II; de pareils édits cachent le projet d'asservir les cultes et d'opprimer les consciences.

5. Les choses saintes ne sauraient être un objet de commerce; de là, quiconque promet, donne ou reçoit quelque avantage temporel pour obtenir, soit un office, soit un bénéfice ecclésiastique, se rend coupable du crime de *simonie*. Les recommandations, les intercessions ne sont point interdites, mais la législation canonique frappe surtout sur *les moyens* que l'on emploie, soit directement, soit indirectement, pour retirer d'un bien spirituel un avantage temporel. Elle cherche à constater *l'intention simonique* qui est ici le point capital (2). *Le sacrilège* est assimilé en droit canonique à *l'injuria* du droit romain. Toute atteinte portée aux droits sacrés de l'Eglise, soit dans les choses purement spirituelles, comme les sacrements, soit dans les personnes et les biens ecclésiastiques, constitue un sacrilège. Reiffenstuel a longuement exposé en son dernier volume ce qui concerne ce crime.

6. Les transgressions des lois de l'Eglise se partagent en deux classes; ou bien il s'agit d'une désobéissance aux ordres de la hiérarchie, ou bien d'une infraction à un commandement de l'Eglise en particulier. Dans le for extérieur, quiconque transgresse les ordres de son supérieur ecclésiastique lorsqu'il est tenu à l'obéissance canonique, encourt une *censure*, et même, selon la gravité de son délit, *l'excommunication*. Si l'attaque est dirigée contre la personne de l'évêque ou du prélat, de manière à mettre en péril un point essentiel, soit doctrinal, soit disciplinaire, d'autres dispositions canoniques interviennent qui frappent le coupable d'une excommunication *latæ sententiæ*, dont l'absolution est réservée au pape. La désobéissance aux cinq commandements de l'Eglise constitue la plupart du temps des péchés qui ressortissent du tribunal

(1) Cf. *Tit.* vi, can. 13. — (2) *Tit.* iii, iv et v.



de la pénitence. Les casuistes ont sur ces différents points rendus d'immenses services.

7. Quant aux délits dont les tribunaux civils peuvent connaître, il faut les envisager aussi au point de vue du droit canonique, parce que sur certains points il y a entre les deux jurisprudences des différences notables, et parce qu'ils ont donné lieu à un grand nombre de constitutions papales. Nous mentionnerons en particulier les questions d'infanticide, d'avortement et d'homicide *volontaire* ou *accidentel*. Il y a même dans ce dernier cas une irrégularité encourue. Il faut examiner les cas divers de la légitime défense, le droit de l'époux ou du père sur la vie du séducteur de sa femme ou de sa fille. Le pape consulté sur ce dernier point répondit : « La sainte Eglise de Dieu n'est point liée par les lois civiles, elle n'a point d'autre glaive que le glaive spirituel, qui ne tue point, mais qui vivifie (1). » Les canonistes étudient les faits de sévices et blessures, d'homicide non empêché ou commis à la guerre, ou par suite de la part que l'on a prise à un procès contre un innocent, et enfin la question du *duel*. Sur ce dernier point la législation canonique est fixée depuis longtemps par les constitutions de Pie IV, de Grégoire XIII et de Clément VIII. Les duellistes sont frappés d'une excommunication *latæ sententiæ*, et en cas de mort, privés de la sépulture ecclésiastique.

8. Le crime de *rapt* ou d'enlèvement doit être distingué du rapt en vue du mariage, qui constitue un péché et un empêchement dirimant. Il n'est ici question que de l'enlèvement d'une vierge, veuve, femme mariée ou religieuse, dans le but d'assouvir une passion brutale. Dans tous ces cas, outre les peines frappées par les tribunaux civils, l'Eglise soumet le coupable à une *pénitence* qui le prive de certains biens spirituels, *excommunicatio minor*. Le vol est soumis la plupart du temps au tribunal de la pénitence. Sur les atteintes portées à l'honneur, le dommage, le faux, la calomnie, il faut lire les Titres *De injuriis et damno dato* (xxvi), *de novi operis nunciatione* (xxxii), et *de collusione detegenda*.

9. Vient enfin un dernière classe de délits auxquels l'Eglise a toujours assigné des peines, parce qu'ils détruisent ou corrompent profondément la nature morale du chrétien. Citons

(1) *Caus.* xxxiii, can. 6, q. 2.

d'abord le *blasphème*, qui peut être comparé au crime de lèse-majesté; l'Eglise le punit par l'excommunication, et dans les clercs par la déposition; puis, le *parjure* et la *restriction mentale*, qui exposent aux mêmes peines. Les *sortilèges* et les *maléfices*, la *magie*, l'*astrologie*, la divination pratiquée par des *médiums* ou par des *tables tournantes* ont toujours été condamnés par l'Eglise, et ceux qui s'y livrent soumis à diverses pénitences (1). Pendant tout le moyen-âge le droit civil, beaucoup plus que le droit canonique, s'est occupé des procès de *sorcellerie*. Tandis que l'Eglise se tenait dans une sage réserve, et affirmait seulement que le mauvais principe peut prêter des forces extraordinaires à la malice des hommes, les juges civils se sont montrés bien souvent superstitieux et cruels (2).

10. Pour juger le cas d'adultère et les autres attentats à la pudeur, le droit romain s'est placé au point de vue des intérêts de la famille, tandis que le droit canonique a envisagé la souillure morale, le péché, comme base d'appréciation des délits de cette espèce. A ses yeux, la seule intention mauvaise rend coupable. Si les canonistes se sont occupés de ces matières, c'est uniquement pour établir des degrés entre les délits, et rappeler les censures qui frappent ceux qui s'en rendent coupables. On a élevé contre l'Eglise, à partir de Cujas, le reproche d'user en matière d'adultère d'une indulgence excessive. Marchant sur les traces d'Ulpian et du Code Justinien, le jurisconsulte toulousain regarde le crime d'adultère comme digne de la peine de mort. Il faut reconnaître encore sur ce point le sage esprit de modération dont est pénétrée la législation canonique, tandis que nos modernes criminalistes se préoccupent surtout d'une réaction à exercer contre l'époux coupable.

11. Il importe de bien préciser le sens du mot *usure*. La définition de Lancelot, qui étend l'idée d'usure à tout ce que l'on perçoit au-delà de l'objet prêté, est évidemment trop générale et désigne aussi bien un intérêt légitime qu'un gain illicite. Communément on ne regarde comme usurier que celui qui, dans un contrat de prêt, exige un intérêt plus élevé que le taux légal. Dans le prêt d'argent, tel qu'il se pratique aujourd'hui, il y a un véritable contrat de société. Le prêteur

(1) *Tit. XXI, can. 1.* — (2) *Le Catholique*, n° 11, 1856.



donne ses capitaux à un emprunteur qui les fait fructifier, et devient un *associé* naturel ayant droit de prendre part au bénéfice. On peut encore considérer l'intérêt comme une *indemnité* ou dédommagement, *propter lucrum cessans et damnum emergens*. Le droit canonique a sévi contre les usuriers, non-seulement par des peines ecclésiastiques, telles que la *dépotion* du clerc après une monition, et l'excommunication *mineure* du laïque, mais encore en les condamnant à mourir *intestats*, s'ils n'ont restitué ou satisfait autant qu'il était en eux.

## § VII. — *Des délits particuliers des ecclésiastiques et de l'abus des privilèges.*

1. On a divisé en trois classes les délits des ecclésiastiques : 1° le mépris que fait un clerc des devoirs de son état, tels que le célibat, la prière, l'obéissance, la retenue dans les paroles, la douceur chrétienne (1) ; 2° l'accomplissement d'une fonction ecclésiastique qui lui est interdite, par exemple, si un diacre entreprend de dire la messe, ou de baptiser solennellement sans une permission de l'évêque, ou s'il reçoit les saints ordres *furtivement* ou *per saltum* (2) ; 3° enfin, la négligence en matière grave, d'un prélat et de ses subordonnés par rapport aux devoirs de leur charge ; par exemple, lorsqu'un évêque néglige la visite pastorale, ordonne des sujets indignes, ou quand un simple prêtre ne veut pas se conformer aux ordonnances de son évêque et lui refuse l'obéissance canonique (3).

2. A propos du dommage causé à autrui, nous avons déjà rappelé le Titre *De novi operis nunciatione*, qui interdit à un clerc ou à un simple fidèle de porter préjudice à un tiers, dans l'intérêt de l'Eglise, en établissant une construction nouvelle. Quant aux privilèges que l'Eglise attache à quelque bien, dignité, office, monastère, ordre religieux, ou qu'elle accorde à une personne en particulier, en considération de ses mérites, il faut qu'ils soient établis sur un titre authentique. Au sujet des divers abus que les privilégiés peuvent commettre, le droit

(1) *Tit. XXIV-XXVI*, De clerico venatore, de clerico percussore, de maledicis.

— (2) *Tit. XXVII*, De clerico excom. deposito, vel interdicto ministrante. —

(3) *Tit. XXXI*, De excessibus prælatorum et subditorum.

canonique a sagement statué que dans certains cas le privilège est perdu, et que, dans d'autres, il peut être révoqué (1).

### § VIII. — *De la pénalité ecclésiastique.*

1. L'Etat, chargé de protéger les biens et les personnes, établit un droit pénal fondé sur ses plus essentielles prérogatives; il se préoccupe de la quantité du dommage à réparer, et use de la contrainte pour maintenir l'agent dans les limites de la loi. L'Eglise, qui se place au point de vue de la charité chrétienne, s'efforce surtout d'améliorer le coupable, sans omettre de le faire servir d'exemple aux autres en le châtiât. De là, elle a le droit d'user de peines *extérieures et afflictives*, en demeurant toutefois dans les limites que prescrivent le progrès des siècles et l'état de la civilisation. De tout temps on a distingué entre les peines afflictives, amendes, emprisonnements, etc., *corporalis vindicta*, et la pénitence canonique, *pœnitentia*, dont traitaient des livres spéciaux.

2. On a contesté à l'Eglise le droit d'infliger des châtiments corporels; différents canonistes, tels que Van-Espen, de Marca, Cavallarius, Salvagius et Morin, pensent que l'Eglise n'agit sur les coupables qu'en enchaînant leurs mauvaises passions. Cette opinion ne peut historiquement se soutenir. Bien que l'Eglise ne veuille pas la mort, mais la conversion du pécheur, qui pourrait lui contester le droit d'employer des châtiments coercitifs, de frapper des peines pécuniaires, de séquestrer le coupable dans un lieu déterminé, ou d'user de moyens analogues pour atteindre son but? L'Eglise n'est point partout dans les mêmes conditions. Au milieu de peuplades barbares, où l'action du pouvoir civil est nulle, elle en use autrement que chez les nations civilisées, où elle peut ne point exercer tous ses droits.

3. Au nombre des *peines spirituelles* ou *censures*, nous devons compter certaines *irrégularités* dont le pape seul peut absoudre; puis, *la suspense ab officio et beneficio*, ainsi que *la déposition* et *l'interdit*, dont les anciens canonistes décrivent longuement les effets. Mais la principale de toutes ces peines est *l'excommunication*, par laquelle l'Eglise éloigne d'elle et sépare de sa communion celui qui n'écoute pas sa

(1) *Tit. XXXIII, De privileg., et excessibus privilegiorum.*



parole (1). L'excommunication n'est point comme le bannissement ou la déportation, *relegatio*, l'exclusion d'une société temporelle, mais elle prive celui qui en est frappé, ou totalement ou partiellement, des moyens de salut que l'Eglise dispense. L'excommunication est *majeure* ou *mineure*; elle doit être publiée; ou elle est encourue *ipso facto*, *vel ipso jure*, ou elle est simplement comminatoire, selon cette forme : *Præcipimus sub poenâ excommunicationis*, etc. Cette dernière doit être précédée de plusieurs *monitions*. Les effets civils et extérieurs de l'excommunication ont été renfermés dans ce vers technique :

*Os, orare, vale, communio, mensa negatur.*

Cependant l'utilité spirituelle du délinquant, le devoir, l'ignorance invincible et la nécessité justifient certaines relations avec un excommunié. Quant aux effets de l'ordre spirituel, tels que la privation des sacrements, des saints offices, des suffrages de l'Eglise, de la sépulture ecclésiastique, ils sont longuement expliqués par les canonistes.

### § IX. — *Des particularités de la procédure criminelle ecclésiastique.*

1. Il y a lieu de distinguer ici entre la procédure criminelle *ordinaire* et *extraordinaire*. Les formes de la procédure ordinaire pour la répression des délits sont *l'accusation*, *la dénonciation* et *l'enquête* dont nous avons déjà parlé d'une manière générale. Le procès d'accusation a passé du droit romain dans le droit canonique. Il était bon et utile à une époque où la haute surveillance des évêques ne pouvait pas facilement s'exercer, où, les délits des ecclésiastiques étant rares, on ne craignait pas dans l'intérêt de l'Eglise d'assumer sur soi le fardeau de l'accusation, et de s'exposer aux graves conséquences qu'il entraînait pour l'accusateur. Les principaux caractères de ce procès sont les suivants : le juge, l'accusateur et l'accusé sont des personnes différentes; la plainte doit être écrite; l'accusateur a la charge de prouver le délit; *le libelle* d'accusation doit contenir toutes les circonstances essentielles du fait. Si l'accusateur succombe, il est passible de la peine du talion; il est à la fois

(1) MATTH., VIII, 1-7; I Cor., v, 11; II Cor., II, 10; II Thessal., III, 14.

plaignant, juge d'instruction et ministère public. De là il suit qu'un grand nombre de délits devaient demeurer impunis, et que les parties étaient animées l'une contre l'autre d'une haine profonde : circonstances qui rendaient ce mode de procédure d'une application très-difficile.

2. Le procès de *dénonciation* tendait à faire remonter la charge d'accuser des mains des simples fidèles dans celles de l'autorité ecclésiastique, et préparait ainsi la voie au procès d'enquête. Toute personne peut dénoncer un délit ecclésiastique, non point dans un intérêt particulier seulement, mais pour la vindicte publique lorsque le délit a quelque notoriété. Outre les circonstances essentielles du fait, la dénonciation doit surtout contenir une indication des moyens de poursuivre le coupable, le nom des témoins, certaines traces du crime : en un mot, tout ce qui peut former la conscience du juge. Les canonistes énumèrent les différents cas où le devoir de dénoncer un délit est commandé, tantôt par le droit naturel, tantôt par le droit positif, soit général, soit particulier à certains diocèses. Le procès *d'exception*, qui a pour but de faire écarter quelqu'un comme accusateur, juge, témoin ou éligible à une fonction ecclésiastique, et de le faire punir pour un crime commis, revient au procès d'accusation et suit la même marche.

3. Le procès *d'enquête*, qui est devenu le plus généralement suivi à partir du onzième siècle, n'était point inconnu à l'antiquité, mais il a été bien certainement employé pour les causes qui concernaient la foi, dans la visite pastorale et pour des délits notoires. Cette forme l'emporte sur les précédentes ; car d'abord, elle décharge les simples fidèles du pénible devoir de soutenir une accusation contre une personne ecclésiastique ; elle écarte la délation et la calomnie, en ne recherchant le délit que lorsque la rumeur publique s'élève contre le coupable ; enfin, elle arrive plus sûrement à la vérité, en employant un *promoteur* de la cause, homme grave, impartial et qui doit être engagé dans les ordres majeurs. Dans ces conditions, on poursuivra des délits réellement commis et déjà dénoncés par le cri public, *insinuatio clamosa* ; on les poursuivra vigoureusement et sans être arrêté par des considérations personnelles. Le juge devra donc d'abord s'enquérir du délit et de la rumeur publique qu'il excite. Il citera et entendra les témoins. Sur leurs dépositions, ou il abandonnera la pour-



suite ou il fera comparaître l'accusé, l'examinera et suivra pour tout le reste la marche indiquée par les canonistes.

4. Le procès criminel *extraordinaire* omet les formalités des procès précédents et suit des formes sommaires. On distingue surtout le procès de *notoriété* et de flagrant délit, les *sentences épiscopales* de conscience informée, et le procès d'*inquisition* contre les hérétiques. L'évidence du crime accompli, dit saint Augustin, n'a pas besoin du cri d'un accusateur. Dans le cas de notoriété bien établie, cas d'ailleurs fort rare, le juge prononce contre le coupable, soit absent, soit présent, et la sentence est sans appel. Les sentences épiscopales de conscience informée sont considérées comme des actes extrajudiciaires. La conscience de l'évêque prononce pour des raisons mûrement pesées et sûrement connues de lui seul. Pour que ces raisons soient suffisantes, il faut qu'elles soient de nature à convaincre non-seulement l'évêque lui-même, mais le Saint-Siège, ou la Sacrée Congrégation du Concile. Si un clerc frappé par une sentence épiscopale a recours à Rome, l'évêque est tenu de faire connaître les motifs de son jugement, lesquels doivent satisfaire le juge supérieur, autrement la sentence est cassée. Les canonistes en examinant ce droit nouveau créé par le concile de Trente pour le maintien de la hiérarchie dans des temps difficiles, recherchent quelles en sont les limites et dans quels cas il est opportun de l'exercer (1).

5. Contester à l'Eglise le droit de se défendre contre les agressions qui mettent son existence en péril, en recourant dans une sage mesure à la protection de l'Etat, c'est à la fois fermer les yeux à l'évidence et même nier la pratique de l'administration civile relativement aux différents cultes. C'est sur ces principes que repose l'institution des tribunaux ecclésiastiques contre les hérétiques, si tristement célèbres sous le nom de *tribunaux de l'inquisition*. Pour bien juger cette institution, il est important de noter les points suivants : 1° l'idée de protéger l'Eglise contre les ennemis les plus acharnés de ses doctrines peut être inspirée par un sincère esprit chrétien ; mais la réalisation de cette idée, à une époque, par des moyens ou des agents déterminés, devient parfois une tentative malheureuse ; 2° quelque intime que soit l'union de l'Eglise avec l'Etat, jamais il ne doit y avoir confusion ni

(1) BOUX, *De Judiciis*, tom. II.

absorption réciproque des deux puissances : l'Eglise ne doit que transitoirement, et dans des cas extrêmes, armer le bras séculier, et l'Etat ne doit en aucun temps faire servir à ses fins une institution purement ecclésiastique; 3° relativement aux tribunaux de l'inquisition en particulier, il faut se représenter quelle était, au douzième siècle, aux yeux des peuples de l'Europe, la haute valeur du lien extérieur de la société chrétienne; 4° par là, on sera amené à conclure qu'une attaque quelconque dirigée contre ce lien devait passer pour un délit civil de haute trahison; 5° on devra donc considérer les envahissements du vieux manichéisme dans le midi de l'Europe, la position particulière dans laquelle se trouvait l'Espagne, menacée à la fois par le judaïsme et l'islamisme, comme déterminant le cas de légitime défense; 6° il faut encore se représenter le vrai caractère de la procédure criminelle à une époque où la justice établissait son règne par la terreur, et s'entourait de formes lugubres, où les tribunaux, dépendant d'un pouvoir absolu, étaient tous plus ou moins transformés en comités de salut public, où la torture était indiquée par tous les criminalistes comme un élément indispensable de toute instruction judiciaire; 7° enfin, il faut lire au milieu des aberrations de l'esprit du temps les diverses réclamations insérées au Bullaire, soit de Clément IV, réprimandant saint Louis au sujet de ses lois trop sévères contre les blasphémateurs, soit de Léon X, Paul III, Pie IV, Grégoire XIII, etc., s'élevant contre les cruautés et les excès de l'inquisition espagnole. « L'Eglise, a dit Pascal, abhorre tellement le sang, qu'elle juge incapable du ministère de ses autels ceux qui auraient seulement assisté à un arrêt de mort (1). »

6. L'inquisition établie à Rome est le plus inoffensif des tribunaux, et n'a jamais perdu son caractère purement ecclésiastique et correctionnel. La forme selon laquelle la procédure est conduite, non-seulement n'a rien de répréhensible, mais répond parfaitement à la mission de l'Eglise. Le tribunal procède sur accusation et d'office. Il juge du crime d'hérésie qualifiée et des délits qui lui sont connexes. Le Commissaire du Saint-Office doit être un dominicain de la province de Lombardie; il y a en outre un assesseur, un promoteur, un

(1) XIV<sup>e</sup> Lettre provinciale.



avocat, un grand nombre de *consulteurs* et de *qualificateurs* qui émettent leurs avis dans les cas difficiles. Ces fonctions sont en général très-estimées dans l'Eglise; d'éminents prélats se font une gloire de les remplir, concurremment avec les membres les plus distingués du Sacré-Collège.

Telles sont, à notre avis, les principales questions que doit comprendre une exposition suivie et méthodique du droit canonique. De nouvelles voies ont été ouvertes par de récents théologiens; Walter et Phillips ont essayé de nouvelles classifications des matières. Le premier n'a point essentiellement modifié notre division; mais il s'est surtout appliqué à faire ressortir l'influence salutaire exercée dans le monde par l'Eglise catholique; le second, considérant Jésus-Christ, fondateur de l'Eglise, comme Roi, comme Docteur et comme Pontife, a étudié successivement le gouvernement, *regimen*, l'enseignement, *magisterium*, et le sacerdoce de l'Eglise, *ministerium Ecclesiæ*. Il est facile de voir que ce plan a pour inconvénients inévitables de sacrifier l'enchaînement historique des saints canons, de substituer de nouvelles dénominations à celles que la tradition a consacrées pour l'étude des Décrétales, et par conséquent d'éloigner plus ou moins de l'étude des sources. Nous sommes loin de partager le sentiment de M. l'abbé Bouix sur la difficulté qu'il y aurait à exposer aujourd'hui le droit canonique en maintenant l'ordre des Décrétales (1). Nous pensons au contraire qu'en présence des tentatives faites par le rationalisme, soit en France, soit en Allemagne, pour *civiliser* la législation canonique et la rejeter, comme un accessoire insignifiant, dans quelque obscure sous-division de la science du droit, le devoir des théologiens est de se rattacher à l'ancienne classification des matières, tout en donnant à l'exposition une forme nouvelle au moyen des immenses matériaux historiques, accumulés dans ces derniers temps. *L'Exposition des principes* de Mgr. Gousset n'est point un traité complet sur toutes les matières du droit canonique. Le savant prélat a fait une critique judicieuse des sources, en insistant particulièrement sur

(1) *Tract. de Princip.*, page 545.

certaines questions qui lui paraissaient exiger une solution immédiate.

Il est un fait incontestable, c'est que le droit canonique concentre au temps présent toute l'attention des théologiens catholiques. Ne serait-ce pas une conséquence de l'avertissement si opportun donné par Sa Sainteté le pape Pie IX, glorieusement régnant, aux évêques de France, de veiller à l'enseignement régulier et irréprochable du droit canonique dans leurs séminaires (1)? Ne serait-ce pas aussi une disposition providentielle des esprits, dans le vague pressentiment de nouvelles luttes, soit pour défendre les droits sacrés de l'Eglise, soit pour maintenir intacts les dogmes du droit naturel si profondément altérés par le rationalisme et le panthéisme? Quoi qu'il en soit, au milieu des complications inattendues qui peuvent surgir pour l'Eglise, il est absolument nécessaire qu'un chrétien éclairé trouve dans l'étude des saints canons sa règle de conduite, au sujet des relations qui doivent exister entre les deux puissances; il est nécessaire que cette législation, si odieusement calomniée, soit vengée d'une manière éclatante, quand une sérieuse étude des sources et une ample collection des faits auront donné la complète intelligence de ses sages règles. Nous appelons de tous nos vœux ces précieux résultats, afin qu'il soit démontré une fois de plus que, sur ce terrain comme sur tous les autres, l'Eglise catholique a travaillé pour l'honneur de Dieu, et, selon la mission qu'elle tient du Christ, pour le salut de la société temporelle.

(1) ENCYCL. *Inter multiplices...* Pergite, ut facitis, nihil unquam intentatum relinquere, ut adolescentes Clerici in vestris Seminariis ad omnem virtutem, pietatem et ecclesiasticum spiritum maturè fingantur, ut in humilitate crescant, sine qua nunquam possumus placere Deo, ac simul humanioribus litteris, severioribusque disciplinis, potissimum sacris, ab omni prorsus cujusque erroris periculo alienis ita diligenter imbuantur, ut non germanam dicendi scribendique elegantiam, eloquentiam, tum ex sanctorum Patrum operibus, tum ex clarissimis ethnicis scriptoribus ab omni labe purgatis addiscere, verum etiam perfectam præcipue, solidamque Theologicarum Doctrinarum, ecclesiasticæ Historiæ et sacrorum Canonum scientiam, ex auctoribus ab Apostolica Sede probatis depromptam, consequi valeant.



## CONCLUSION.

Nous sommes arrivé au terme des questions que nous nous étions proposé de traiter. Qu'il nous soit permis, avant de déposer la plume, de jeter une vue d'ensemble sur l'objet, la marche et l'opportunité de notre travail.

L'histoire des sciences théologiques nous a montré clairement que les méthodes qu'elles emploient sont susceptibles de perfectionnements et d'améliorations. Sans doute, si la théologie était une intuition immédiate du vrai, aucune marche discursive, aucun raisonnement ne lui serait applicable. On verrait d'un coup d'œil aussi étendu que profond l'ensemble des vérités et leur mutuel enchaînement; de même, si la théologie ne différait pas de la doctrine chrétienne, telle que l'Eglise la propose aux savants et aux ignorants, selon le devoir de son ministère et dans l'ordre qui est indiqué par les symboles, il n'y aurait pas lieu de discuter la méthode, mais seulement le procédé particulier du prédicateur ou du catéchiste pour l'exposition claire, correcte et intéressante des vérités de la religion. Mais la théologie est une science proprement dite, ayant un objet bien déterminé, science que nous avons définie : « La connaissance raisonnée de Jésus-Christ, acquise et développée en conformité avec la règle de la foi catholique; » elle doit donc comme toutes les autres sciences suivre un ensemble de procédés destinés à mettre l'esprit en un rapport de plus en plus intime avec son objet. Elle doit partir du principe même de l'autorité divine. Ce principe, il suffit de le constater comme une vérité immédiate, comme un fait d'expérience, connexe à une vérité révélée qui est le centre de la foi chrétienne.

Or, nous avons dit que cette vérité d'expérience n'était pas

autre que l'existence de l'Eglise catholique; en effet, la visibilité de l'Eglise est un fait d'évidence immédiate, sa catholicité, son unité, sa sainteté même sont autant de faits faciles à constater. C'est par le ministère de l'Eglise, et non autrement, que le christianisme est prêché, conservé, propagé dans le monde entier; c'est par l'Eglise qu'il prend un corps, une forme extérieure et visible, qu'il est proposé à la conscience des hommes, et qu'il est pratiqué dans la sublimité de ses enseignements.

Mais le fait de l'existence de l'Eglise, qui est un *miracle perpétuel*, n'est point un fait isolé, subsistant par lui-même, sans raisons ni motifs, sans cause ni fondement. L'Eglise est édifiée sur la confession de la divinité de Jésus-Christ; elle est inexplicable sans un rapport immédiat de ses premiers fondateurs avec l'Homme-Dieu. Tout le passé et tout l'avenir de l'Eglise sont renfermés dans la foi en Jésus-Christ, étendue, conservée, propagée parmi les hommes. Toute question scientifique concernant la foi chrétienne doit donc avant tout supposer résolue la question de l'Eglise, parce que de cette question dépend la connaissance même de l'objet de la science, c'est-à-dire la connaissance de Jésus-Christ, acquise et développée en conformité avec la règle de la foi.

En vain voudrait-on en appeler à une théologie *biblique* que l'on s'efforce de mettre en opposition avec la théologie ecclésiastique ou scolastique. La question est précisément de savoir à qui appartient le droit de poser la Bible comme source de la foi, le droit d'en composer le canon, d'en reconnaître le caractère inspiré, d'en interpréter les textes. Or, il est évident qu'aucun particulier, quelque savant qu'il soit, ne peut s'arroger un pareil droit sans peser sur la conscience de ses frères dans la foi, sans substituer son opinion à la foi de l'Eglise universelle, sans affirmer l'individualisme en religion avec toutes les aberrations qu'il entraîne. Il faut donc, méthodiquement parlant, résoudre tout d'abord la question de l'Eglise, si l'on veut étudier scientifiquement le christianisme.

L'apologétique chrétienne, qui est la première des sciences théologiques, aura donc en général le caractère d'une démonstration catholique de la religion chrétienne. Elle doit étudier la vie et les œuvres du catholicisme, conduire l'esprit du connu à l'inconnu, de ce qu'il y a de plus extérieur à ce qui est plus caché, présenter une analyse exacte et aussi complète



que possible des faits religieux de l'humanité, en considérant la préparation, l'établissement et l'affermissement du royaume de Dieu sur la terre. C'est dans l'Eglise seule que le multiple est ramené à l'unité, que l'individu n'est ni oppresseur ni opprimé, que l'humanité tout entière est pénétrée de l'élément divin, et élevée à sa plus grande hauteur sous l'influence de l'esprit de Dieu. Selon cette méthode tout est précis, correct, facile à comprendre. La raison individuelle, la conscience morale individuelle reconnaissent leur force invincible dans l'accord où elles s'établissent avec la raison et la conscience générales. Il n'est dans l'Eglise aucune aspiration légitime, aucun mouvement sublime des facultés et des puissances de l'homme, qui ne soit senti, compris, ennobli et réalisé, en conformité avec les lois les plus hautes de la nature humaine. De là, tout vrai développement de la raison humaine, tout progrès véritable, dans l'ordre des idées et dans l'ordre des faits, ne saurait être qu'un produit de cet esprit chrétien que répand dans le monde l'Eglise catholique. Elle connaît toutes les directions de l'esprit de recherche, toutes les tendances du cœur, tous les replis dans lesquels s'enveloppent nos mauvais instincts, et voilà pourquoi, comme une mère soucieuse et tendre, elle surveille constamment les grands courants de la pensée humaine, fait une battue perpétuelle dans les sentiers de l'erreur, et avec une sagacité inimitable découvre les pièges, dissipe les illusions, écarte les trompeuses apparences, afin de restaurer toutes choses, autant qu'il lui est possible, dans l'ineffable harmonie du droit, de la justice et de la charité.

Cette admirable mission de l'Eglise catholique est un fait d'expérience historique. Elle a surtout été accomplie par les grands papes et par la hiérarchie sacrée, par un concert admirable d'efforts, de sacrifices, de prodiges d'abnégation, qui émeut et convainc les esprits les plus rebelles aux procédés de la dialectique. Les beaux travaux historiques de l'Allemagne, les recherches récentes sur le dogme, la morale et la discipline n'ont fait que mettre cette preuve dans un jour de plus en plus éclatant. Aussi, dans ce développement progressif des doctrines que chacun revendique pour sa secte ou pour son école, il n'est qu'un seul véritable progrès, c'est celui des doctrines catholiques. Au milieu des bouleversements et des commotions continuelles, quatre fois depuis que l'Occident est soumis à la papauté, l'esprit humain a essayé

la révolte. Deux fois l'Eglise a pleinement triomphé; les deux autres fois elle est sortie du combat avec de graves blessures, il est vrai, mais en conservant en elle l'expansion et la vie, la force, et la foi en l'avenir. On sonnait à la fin du siècle dernier l'agonie du catholicisme; on enlevait violemment de Rome un pieux et saint pontife, mais ni le catholicisme ni la papauté ne peuvent périr. La papauté! Elle existait avant la grande invasion des barbares, et sur les ruines du vieux monde, elle seule est demeurée debout. Les plus anciens Etats de l'Europe ont disparu, les races royales se sont éteintes, les formes politiques se sont modifiées, les territoires ont passé en des mains différentes, l'esprit des sociétés s'est renouvelé, la papauté est demeurée ferme et solide, parce qu'elle personnifie parmi les hommes le droit, la justice, l'éternelle vérité. Ce sont là des faits et non des raisonnements, des preuves palpables et non des conclusions syllogistiques; aussi, toute la perversité des impies et des philosophes critiques ne parviendra jamais à en atténuer la force.

Cette base de l'apologétique chrétienne étant posée, il est facile d'en conclure quels seront les divers procédés à suivre dans les autres parties de la science théologique. On pourra faire une théorie générale de la révélation, étudier la possibilité, la nécessité, l'existence d'une religion révélée; rechercher quels sont les rapports de la raison avec la révélation, de la science avec la foi, en se tenant toujours dans la voie tracée par l'autorité de l'Eglise. On aura surtout à cœur de ne point méconnaître ces quatre propositions d'Honoré Tournély, qui s'est exprimé avec une parfaite exactitude sur ces questions difficiles. Voici en résumé sa doctrine, à laquelle nous adhérons pleinement : 1° L'homme peut connaître, sans un secours spécial de la grâce, quelques vérités, tant spéculatives que pratiques; 2° mais il ne peut sans la grâce connaître toutes les vérités de l'ordre naturel, soit dans leur ensemble, soit séparément; 3° sans une révélation, l'homme ne peut connaître aucune vérité surnaturelle, et il ne saurait ni y adhérer avec certitude, ni la croire sans une grâce de Dieu; 4° de là, il résulte que la foi, et même le commencement de la foi, est un effet de la grâce divine.

La raison n'est donc nullement dépouillée de ses droits, mais ils sont contenus dans leurs justes limites. Et, certes, ce serait s'abuser volontairement que de nier la haute valeur



des recherches philosophiques appliquées aux dogmes, à la morale et aux principes de la législation de l'Eglise. De tout temps cette noble occupation a paru mériter une attention toute spéciale, et l'Eglise a décoré du titre de *docteurs* les grands saints qui s'y sont livrés. Ainsi, d'efforts en efforts, s'est élevé le bel édifice des sciences théologiques, auquel ont travaillé les humbles fidèles comme les plus grands génies; temple magnifique qui a son fondement inébranlable, ses assises successives, ses ornements, ses formes variées, et surtout une lumière pure et céleste pour en éclairer les parvis et le sanctuaire; temple de la paix et de la concorde entre les puissances discordantes du temps présent, image du repos futur dans la céleste Jérusalem.

Qui nierait l'opportunité des études théologiques à un moment où nous voyons la philosophie séparée, renverser successivement toutes les bases de la métaphysique, tous les résultats péniblement acquis par les efforts des sages? Les uns proclament « que la philosophie n'est qu'un *art* et une *poésie*, que l'individualité de chaque penseur en fait le seul mérite, que l'humanité a des vertus cachées et en nombre infini dont la psychologie expérimentale ne se doutera jamais; que la vraie théologie est la science de l'universel *devenir*; que l'infini n'existe que quand il se revêt de formes finies, et que Dieu ne se voit que dans ses incarnations. De là cette conclusion : Si l'humanité n'était qu'intelligente, elle serait athée; par conséquent, ce qui révèle le vrai Dieu, c'est le sentiment moral (1). »

Les autres, attaquant l'objet même de la théologie, proclament « que la réalité et la perfection s'excluent du même sujet; que la théologie doit opter entre un Dieu parfait et un Dieu réel; que saint Augustin, Malebranche, Fénelon, Leibnitz ne présentent sur tous ces points que de palpables contradictions; qu'enfin le Dieu réel, c'est le monde avec la série de ses manifestations à travers le temps et l'espace, le monde infini, nécessaire, indépendant, se suffisant à lui-même; tandis que l'objet propre de la théologie n'est autre que l'idée du monde, le suprême idéal de la vie universelle (2). »

(1) RENAN, *Revue des Deux-Mondes*, 15 janvier 1860. — (2) VACHEROT, *La Métaphysique et la science, ou Principes de métaphysique positive*, 2 vol. in-8, 1859.

En présence de ces doctrines désolantes qui infligent un si rude châtement à ceux qui en sont réduits à les proclamer, le théologien catholique reprendra une à une toutes ses affirmations sur Dieu, sur le monde et sur leurs mutuels rapports ; il donnera à sa pensée cette clarté lumineuse, à sa parole cet accent de conviction, à ses raisonnements cette force invincible qui ont toujours culbuté les phalanges de l'erreur ; il puisera surtout aux sources sacrées de la parole de Dieu ; il en fera sortir des vertus mystérieuses et cachées, et souvent il arrivera que son adversaire de la veille sera, le lendemain, par la grâce de Jésus-Christ, un frère d'armes dévoué, un défenseur ardent de la sainte cause de Dieu.

« O Timothée, ô prêtre, ô théologien, ô docteur, si le don de Dieu vous en a rendu capable, soyez par votre esprit, par votre travail, par votre doctrine, le constructeur du tabernacle spirituel. Taillez les pierres précieuses du dogme divin ; disposez-les avec fidélité ; ornez-les avec sagesse ; ajoutez-y l'éclat, la grâce, la beauté. Que votre exposition fasse comprendre plus clairement ce qu'auparavant on croyait d'une façon plus obscure. Que la postérité par vous se glorifie de savoir ce que l'antiquité vénérât sans le comprendre. Mais n'enseignez que ce que vous avez appris, de sorte que tout en vous exprimant d'une manière neuve, vous ne disiez pourtant jamais des choses nouvelles (1). »

(1) VINCENT. LIRIN., *Commonit.*, cap. 22.





# TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

## ET NOMS DES AUTEURS CITÉS.

A		Amour du prochain.	
		— des ennemis.	<i>pag.</i> 385
Ab-Arbenel, Isaac.	<i>pag.</i> 459	Andréa, Jean.	157
Abélard, Pierre.	84	Anges ( <i>S. Augustin</i> ).	42
Abstinence, devoir de l'.	416	Anges ( <i>S. Thomas</i> ).	103
Abucar, Théodore.	75	— dogmes concernant les.	332
Abus, appel comme d'.	458, 465	Anselme, saint, sa méthode.	80
Accord du droit avec la charité.	425	Anselme de Laon.	90
— de la prescience avec la		— de Lucques.	91
liberté.	355	Antoine.	226
Accusation, procès d'.	504	Antonin, saint, de Florence.	156
Acte de foi.	255	Apologétique, son but ( <i>S. Aug.</i> ).	34
Actes religieux, individuels.	403	— ses parties intégrantes.	250
— collectifs.	405	— ses princip. et sa méth.	259, 511
Action morale, analyse ( <i>S. Th.</i> ).	111	Apologistes, premiers.	14
— ses conditions physiques.	348	— au III <sup>e</sup> siècle.	20
— — psychologiques.	352	— au moyen-âge.	80, 134, 160
— — sociales.	350	— au XVII <sup>e</sup> siècle.	178, 209
Action religieuse, ses caractères.	399	— au XVIII <sup>e</sup> siècle.	219
— son côté efficace.	403	Apostasie, crime d'.	498
— — extérieur.	402	Apôtres, leur enseignement.	12, 61
— — intellectuel.	—	Appétits ( <i>S. Thomas</i> ).	112
Actions saintes.	484	— devoir de les réprimer.	353, 415
Adams.	222	Arias Montanus.	169
Addison.	223	Armes spirituelles.	467
Administration.	435	Arnauld, Antoine.	196, 209
Adultère, crime d'.	501	Arnobe.	20
Affinité, empêchement d'.	494	Arts chrétiens.	253
Ages.	349	Associations, leur utilité.	439
Agobard de Lyon.	78	Assurance, contrat d'.	424
Aide.	422	Athanase, saint.	20, 25
Albert-le-Grand, sa méthode.	93	Attaques contre la juridiction.	467
Alcuin, moraliste et mystique.	89	Attributs divins ( <i>S. Augustin</i> ).	37
Alembert d'.	223	— ( <i>S. Thomas</i> ).	98
Alexandre de Halès, sa méthode.	92	— analyse des.	330
Alzog, son histoire.	217	Augustin, saint.	21
Ambroise, saint.	66	— jugement sur.	29
Ame humaine, nature, origine		— comparé à S. Thomas.	95
( <i>S. Augustin</i> ).	39	— sa théologie.	30
— ses facultés.	41	Auréoles.	391
— gouvernée par les passions.	58	Auxiliaires de l'évêque.	466
Amitié chrétienne.	429	— sciences.	8
Amortissement.	478		
Amour de Dieu ( <i>S. Augustin</i> ).	56	B	
— ( <i>S. Bernard</i> ).	147	Bacon, François.	178
— ( <i>S. Franç. de Sales</i> ).	203	Bailly.	226, 233
— ses effets, ses espèces.	383		



Baïus.	194	Calmet, Dom.	216
Baldus.	158	Calvin, sa méthode.	167
Ballerini, les frères.	238	Campbell.	222
Baluze.	216	Canisius le P., son catéchisme.	171
Bañez.	195	Canons, prem. collections des.	73
Baptême.	490	Canon de la messe.	309
Barnabé, saint.	13	Canus, Melchior.	166, 171
Baronius.	216	Caractère sacerdotal.	441
Bartole.	158	Carrières, libérales, industr., etc.	437
Basile, saint, son Héxaméron.	27	Cas réservés.	466
— comme moraliste.	69	Cassiodore.	73
Basiliques.	477	Casuistes.	155, 198
Béatitudes ( <i>S. Thomas</i> ).	114	Catéchèses.	490
Bède-le-Vénéérable.	73	Catéchétique.	171
Bellarmin, son exégèse.	169	Catéchisme de Bellarmin, de	
— ses controverses.	172	Fleury, etc.	172
Bénéfices, leur histoire.	475	Causes majeures.	471
Bennet.	222	Cécilius défend le paganisme.	15
Benson.	—	Ceillier, Dom.	216
Bérault-Bercastel.	216	Célibat ecclésiastique.	442
Béranger.	80	Centuriateurs de Magdebourg	216
Bergier, l'abbé.	224, 242	Chalmers.	223
Bernard, saint.	147	Chandler.	—
Bernard de Pavie.	92	Chant religieux.	406, 488
Bernet.	225	Chappuis, Jean.	157
Biblique, théologie.	511	Charismes.	389
Bien absolu.	347	Charité ( <i>S. Augustin</i> ).	56
— idée du.	346	— motif d'action.	356
Biens, doctrine des.	346	— vertu théologale.	384
— extérieurs.	417	Chasteté, devoir de.	417
— incorporels.	426	Château de l'âme.	201
— relatifs.	347	Chateaubriand.	225
— ecclésiastiques.	477	Cherbury.	220
Billuart.	233	Chinois, religion des.	289
Blasphème.	501	Choses ecclésiastiques.	458
Blount.	220	— spirituelles.	460
Bochart.	169	Christ, le.	302, 366
Bolingbroke.	221	— tableau de la vie du.	—
Bonaventure, saint.	137	Christianisme, divinité du.	297
Bonfrère.	169	Chrysostôme, saint Jean.	62
Bonnet, Charles.	225	Chubb.	221
Bossuet, apologiste.	174	Chute des anges ( <i>S. Thomas</i> ).	107
— moraliste.	211	Cité de Dieu, analyse de la.	21
Boux, l'abbé.	508	Civisme, devoir du.	436
<i>Breviloquium</i> .	138	Clarke, Samuel.	221
Bucer.	169	Classification des sciences théol.	240
Buddée, Guillaume.	209	Clefs, pouvoir des ( <i>S. Thomas</i> ).	128
Bullet.	224	Clergé.	468
Burchard de Worms.	91	Clément d'Alexandrie, saint, apo-	
Buss.	238	logiste.	17
Buxtorf de Bâle.	169	— moraliste.	63
		Clément de Rome, saint.	13, 62
		Collation des bénéfices.	464
		Collet.	233
		Collins.	221
		Commandements de l'Eglise.	499

## C

Calendrier grégorien.  
Calixte.

186  
209

Commodat.	422	Degrés dans la création ( <i>S. Aug.</i> ).	41
<i>Commonitorium</i> , analyse du.	59	— dans la vertu ( <i>S. Aug.</i> ).	54
Communión, devoir de la.	405	Déistes.	220
Compensation occulte.	420	Délits et crimes, selon le droit	
Compétence du juge ecclésiastiq.	482	canonique.	497
Conclusion.	510	— particuliers aux ecclésiastiques.	502
Concordat.	445	Démocratie.	438
Confession, devoir de la.	404	<i>Démonstrat. évangéliqu.</i> d'Eusèbe.	19
Confiance, en autrui.	412	— — de Huet.	186
— abus de.	413	Denys l'Aréopagite.	70
Confirmation.	379, 491	Denys-le-Petit.	73
Conflit, entre les deux puissances.	461	Dépôt, contrat de.	423
Conformité de la raison avec la		Descartes, ses vues théologiques.	181
foi.	189	Devoirs, doctrine des.	397
Congrégation, de <i>Auxiliis</i> .	195	— leur division, formule gé-	
Conjugale, vie.	431	nérale.	398
Connaissance de Dieu ( <i>S. Aug.</i> ).	36	— généraux.	410
Connor.	221	— spéciaux.	429
Conscience morale, individ.	51, 361	— de la vie civile.	433
— dans l'Eglise cathol.	363	— de la vie religieuse.	399
— ses caractères.	369	Devoti.	238
Conseils évangéliques.	360	Dévotion.	400
Consommation finale.	339	Dialogue entre un chrétien et un	
Contemplation.	388	Sarrazin.	74
Continence, devoir de.	416	Dieringer, sa dogmatique.	399
Contrats, espèces, formes.	421	Dieu, premier moteur ( <i>S. Thom.</i> ).	103
Contrition.	373	— sa nature, ses attributs.	330
Conversion.	371	Dîmes.	479
Conybeare.	221	Diognète, épître à.	13
Corneille de Lاپierre.	169	Discretion, devoir de.	412
Corps, devoirs qui concernent le.	413	Discipline.	450, 466
<i>Corpus juris canonici</i> .	156	Diversité de religion.	494
Cossart.	216	Dispenses des empêchements de	
Couronne, la.	435	mariage.	494
Craig.	221	Dobmayer, son système.	242
Crainte, motif d'action.	356	Docteur suprême.	454
Création ( <i>S. Augustin</i> ).	38	<i>Doctor ex cathedra</i> .	470
— dogme de la.	101, 331	Dœllinger.	217
Crimes, en droit canonique.	497	Dogmes chrétiens ( <i>S. Augustin</i> ).	36
Critique de la révélation.	281	— suite des.	329
— de l'apologétique du doc-		— méthode d'exposer les.	327
teur de Drey.	325	Dogmatique de saint Paul.	23
Culte, ses conditions.	406	— principes de la.	252, 328
Cycles de l'année ecclésiastique.	486	Donation.	422
Cyprien, saint.	65	Dons du Saint-Esprit ( <i>S. Thomas</i> ).	114
Cyrille, saint, d'Alexandrie	18	Drey de.	243, 257
D			
Damascène, saint Jean.	60, 74	Droit, sphère du.	358
Danse.	427	Droit canonique.	253
Décalogue.	399	— sources, méthode.	449
Décrétales de Grégoire IX.	140	— nécessité de l'étudier.	509
— fausses.	459	Droit liturgique.	484
Définition de la théologie.	250	— matrimonial.	496
Définitions dogmatiques.	471	Droiture.	411
		Droits du Saint-Siège.	453
		Drost-Wischering de.	494



Duel.	428, 500	Eucharistie, centre des sacrements	
Durand de Maillane.	238	(S. Thomas).	127
Durantis.	158	— moyen de perfection.	387
Duns Scot.	142	— sacrement de l'.	491
E		Eusèbe, apologiste.	18
		— historien.	73
		Euthymius Zygabène.	75
Echange.	423	Evêques.	320, 457
Eckart, maître,	152	Everett.	223
Ecoles primaires, secondaires, etc.	444	Excommunication, ses effets.	499, 503
Econome.	462	Exégèse, dans la première pé-	
Ecriture, ne suffit pas sans la pa-		riode.	72
role.	309	— au moyen-âge.	90
Eglise et Etat, leurs rapports		— au dix-septième siècle.	169
(S. Thomas).	121	— juive.	159
— point de départ de l'apo-		— protestante.	168
logétique.	257, 510	— rationaliste, ses prin-	
— diffère de la synagogue.	315	cipes.	217
— fondée par Jésus-Christ.	313	— catholique au dix-hui-	
— ses caractères.	316	tième et au dix-neuvième siècle.	218
— son organisation.	317	Existence de Dieu, ses preuves	
— véritable est l'Eglise ro-		(S. Augustin).	30, 36
maine.	322	— ses preuves (S. Thom.).	98
— son action dans l'humani-		Exposé de la foi cathol. (S. Aug.).	35
té.	337	Extase.	391
— devoir d'entrer dans l'.	440	Extrême-Onction.	391, 491
— son influence sur les		F	
mœurs.	444	Facultés de l'âme (S. Augustin).	41
— ses rapports avec l'Etat.	445	Fagnani.	224
— et Etat.	458	Famille, fondement de la.	429
— ses rapports avec la fa-		— devoirs de la vie de.	432
mille.	443	Feilmoser.	218
— sa perpétuité.	511	Fénelon.	207
Eglises grecques, protestantes,		Fernage.	423
réformées, etc.	323	Ferraris.	238
Election du pape.	472	Fétichisme.	289
Elus, petit nombre des (S. Aug.).	45	Fiançailles.	493
Empêchements du mariage.	493	Fichte.	233
Empiètement.	463, 467	Fidélité, devoir de.	411
Emphytéose.	423	Fin de la nature raisonnable	
Enée de Paris.	79	(S. Augustin).	49
Enfer (S. Thomas).	128	— (S. Thomas).	106
Enquête, procès d'.	505	Fin du monde (S. Thomas).	129
Enseignement, liberté d'.	443	Fin du moyen-âge.	141
Entendement.	352	Flaccius, Matthieu.	169
Episcopat, son unité.	452	Fleury, son histoire de l'Eglise.	216
Erasmus, son catéchisme.	171	Florence, concile de.	470
Erskine.	223	Foi, science de la.	1
Espérance.	382	— précède la science (S. Aug.).	31
Esprit humain (S. Augustin).	30	— ses preuves (S. Augustin).	32
Estienne, Henri.	169	— naturelle et surnaturelle.	277
Estius, ses commentaires.	169	— et science.	278
Etablissement du christianisme.	305	— vertu théologique.	55, 381
Etat, ses prérogatives.	434	Force militaire.	435
Etienne de Cîteaux.	90		
Etienne de Montpellier.	157		

Formules de prières.	406	Hilaire, son traité <i>de la Trinité</i> .	26
Foster.	221	Hippolyte.	18
Francke.	226	Hirschér.	237
François de Sales.	202	Histoire ecclésiastique.	73, 139, 215
Franchise, devoir de	411	Histoire de la méthode.	11
Frey.	238	Hobbes.	220
Fruits du Saint-Esprit ( <i>S. Thom.</i> ).	115	Holden.	174
		Homélie.	490
G		Homicide.	414, 500
Garcias Hispanus.	214	Homme, sa nature ( <i>S. Th.</i> ).	102, 108, 332
Gazzaniga.	226	Honneur, droit à l'.	427
Gerson, Jean Charlier de.	153	— national.	428
Gislebert, apologiste.	78	Hortig.	217
Glaire, l'abbé.	218	Houtteville.	224
Gloire humaine.	429	Huet, Daniel.	185
Gnostique, le vrai.	17	Hug.	218
Gonzalez Tellez.	214	Hugo Grotius.	169, 209
Gottschalk.	80	Hugues Ethrianus.	79
Gousset, Mgr le cardinal.	508	— de Saint-Victor.	85
Grâce, sa nature, ses espèces		Hume, David.	222
( <i>S. Augustin</i> ).	47	Humilité.	375
— sa nécessité ( <i>S. Augustin</i> ).	48	Hurter.	217
— divine ( <i>S. Thomas</i> ).	112	Hutcheson.	355
— prévenante.	371	Hypostatique, union ( <i>S. Thom.</i> )	122
— sacramentelle ( <i>S. Thom.</i> ).	126		
Grâces gratuites.	121, 389	I	
Gratien, le Décret de.	91	Iahn.	218
Grecs, religion des.	291	Iarchi, Salomon.	159
Grégoire de Nysse.	28	Idée de Dieu ( <i>S. Augustin</i> ).	38
— le-Grand, ses ouvrages.	72	— de Jésus-Christ.	249
— IX, pape.	140	Ignace d'Antioche.	13, 62
Guénée, l'abbé.	224	Immolation intérieure.	388
Gui de Rousseau.	238	Impôt, devoir de payer l'.	436
Guillaume de Champeaux.	84	Impureté.	417
— de Mondagotto.	157	Incarnation, ses effets ( <i>S. Aug.</i> ).	47
		— ses motifs, sa nature	
H		( <i>S. Thomas</i> ).	123
Habitude.	353	Indépendance de l'Eglise.	462
Haldane.	223	Indiens, religion des.	290
Hamel, du.	190	Indiscrétion.	412
Hammond.	222	Infailibilité de l'Eglise.	321
Haneberg.	218	Inquisition.	506
Héféle.	217	Inspiration, sa nature.	269, 278
Hégel.	233	Institution chrétienne de Calvin.	168
Henri, cardinal d'Ostie.	140	Instruction sur les états d'oraison.	207
Herbst.	218	Intention ( <i>S. Augustin</i> ).	51
Hérédité.	420	— analyse de l'.	356
Hérésie, crime d'.	498, 506	Introduction à la morale.	344
Hermas, le Pasteur d'.	13, 62	— à la vie dévote.	203
Hermias.	15	Irénée, saint.	64
Hierarchie ( <i>S. Thomas</i> ).	122	Irrégularités.	468
— en droit canonique.	452, 491	Isidore de Séville.	73
Hiéroclès.	18	<i>Itinerarium mentis</i> .	138
		Ives de Chartres.	91



J		Liturgie.	
		— romaine.	484
Jansénisme.	196	Location.	423
Jacques, apôtre saint.	61	Locke, John.	222
Jean Chrysostôme, saint.	28	Logique de la foi, ses règles.	4
Jean et Jacques d'Anagni.	159	Loi, sa nature ( <i>S. Augustin</i> ).	52
Jean de la Croix.	199	— ( <i>S. Thomas</i> ).	117
Jean de Imola.	159	— analyse de la.	354
Jésus-Christ, sommaire de la foi.	5	Louis de Grenade.	200
— sa divinité.	297	Loup, saint.	59
— tableau de sa vie.	366	Lupoli, Vincent.	238
Jeu.	427	Luther, ses vues théologiques.	166
Judaïsme.	293, 351		
Juge ecclésiastique.	461	M	
Jugement dernier ( <i>S. Thomas</i> ).	129	Maçonniques, loges.	439
— —	365	Mahométisme.	74
Julien l'Apostat.	18	Maimonide, Moïse.	159
Julien, de Tolède, saint.	76	Maîtres et serviteurs.	433
Juridiction, son objet, son histoire.	432	Mal, sa nature ( <i>S. Augustin</i> ).	42
— du pape.	461	— analyse du.	348
Justes, leur condition présente.	365	Maldonat.	169
Justice et sainteté de J.-C.	368	Malebranche, traité de l'ordre.	210
Justification ( <i>S. Augustin</i> ).	49	Mandat.	422
— analyse de la.	371	Mariage.	430
Justin, saint.	15, 62	— sous le droit romain.	492
K		— législation du.	495
Kant.	232	— procès en matière de.	496
Katerkamp.	217	Marsile de Mantignelli.	159
Kempis, Thomas a.	154	Martin, Raymond, son <i>Pugio fidei</i> .	160
Kimchi, David.	159	Martyre.	405
Klée, Henri.	244	<i>Matrimonium conscientiae</i> .	493
Kœppen.	225	Médecine.	438
L		Mèdes, religion des.	290
Labbe.	216	Méditation.	388
Lactance, ses Institutions.	24	Mélancthon.	168
Lambert Danæus.	209	Ménochius.	169
Langues, don des.	390	Mensonge.	411
Lardner, Nathan.	223	Mérite de l'action.	356
Légitime défense.	415	Mersenne, le Père.	169
Leibnitz, ses vues théologiques.	188	Messe.	487
Leland.	221	Messie, ses attributions.	301, 334
Léon-le-Grand, saint.	71	Méthode, son point de départ.	5
Liberté morale ( <i>S. Augustin</i> ).	41, 50	— son importance.	9
— ( <i>S. Thomas</i> ).	110	— son histoire dans les pre-	
— Traité de la.	82	— miers siècles.	11
— analyse de la.	354	— au moyen-âge.	74
— et prescience divine.	355	— dans les temps modernes.	164
— individuelle et sociale.	426	Meurtre.	414
Liberté de conscience.	434	Minucius Félix.	15
Liebertmann, sa méthode.	226, 228	Miracle.	268, 279
Liguori, saint.	233	— don des.	390
Lilienthal.	225	Mixtes, choses.	468
		Mœurs publiques.	350
		Moi, analyse du.	352
		Molina.	195

Mondschein.	226	Ordres, saints.	491
Montaigne.	355	Organisation sociale.	436
Montfaucon.	216	Origène, apologiste.	18
Morale chrétienne ( <i>S. Aug.</i> ).	49	— exégète.	24
— de l'Évangile.	60	— moraliste.	64
— théologie, ses parties.	252	Orose, Paul.	73
— du christianisme.	298	Ouvriers et patrons.	433
— méthodes appliquées à la.	341		
— système de.	344	P	
Moralistes protestants.	209		
Morgan.	221	Paganisme, ses caractères.	288, 292
Mort chrétienne.	391	Paley.	223
Motifs d'action ( <i>S. Thomas</i> ).	110	Panormitain, le.	159
— analyse des.	356	Papauté.	445, 469
Mouvements instinctifs.	353	Parjure.	407, 501
Moy, le baron de.	238	Parole.	308
Mystère, sa nature.	277	Pascal.	182
Mystères de Jésus-Christ.	124	Passions ( <i>S. Thomas</i> ).	112
Mystiques, théologiens.	145	— analyse des.	353
		Pasteurs de l'Eglise.	440
N		Patience.	377
Nain de Tillemont, le.	216	Patriotisme.	436
Nature extérieure.	349	Patrizzi, le P.	277
— humaine, en dehors du		Patronage ecclésiastique.	476
christianisme.	350	— politique.	438
Naturel, ordre.	267	Payne.	221
Néandre.	209	Pearce.	222
Newton.	223	Péché originel ( <i>S. Augustin</i> ).	43
Nicolas de Cusa.	163	— en général ( <i>S. Augustin</i> ).	51
Nicolas de Lyra.	159	— — ( <i>S. Thomas</i> ).	115
Nicole.	196, 209	— analyse du.	393
Noblesse, ses devoirs.	437	— classification des.	395
Noël Alexandre.	190, 216	<i>Peculium</i> des clercs.	479
Notoriété, procès de.	506	Peine, sa nature.	362
		Peines éternelles ( <i>S. Augustin</i> ).	58
O		— ecclésiastiques.	503
Oblations.	479	Pénitence.	490
Obligation.	358, 409	Pères apostoliques.	12, 61
Obscurité des écritures ( <i>S. Aug.</i> ).	33	Périodes de la vie spirituelle.	374
Occupation, droit d'.	418	Perpétuité de l'Eglise.	320
Octavius.	15	Perrone, le P.	225
Odon de Cambray.	78	Personnes divines ( <i>S. Thomas</i> ).	101
Œcolampade.	169	— chrétiennes.	468
Œuvre de Jésus-Christ.	300	Petau, le P.	190
Œuvres de piété.	401	Pétitoire.	477
Office divin.	488	Phillips.	238, 508
— ecclésiastique.	468	Philosophie, ses rapports avec la	
Official.	462	théologie.	8
Oligarchie.	438	— chez les Pères.	28
Opportunité des études théolo-		Philosophisme au XVIII <sup>e</sup> siècle.	218
giques.	514	Philostorge.	73
Opposition contre l'Eglise.	364	<i>Placitum regium</i> .	458, 465
Ordination.	468	Point de vue de saint Augustin.	59
Ordres religieux.	473	Polycarpe, saint.	13
		Porphyre.	18
		Porteus.	223



Possession, droit de.	418	Rapports entre l'Eglise et l'Etat.	466
Possessoire.	477	Rapt, crime de.	500
Pouvoir constituant dans l'Eglise.	463	Rationalisme.	271
— ecclésiastique.	440	Ratramne.	79
— politique.	434	Réalisme.	81
— du pape.	461	Rédemption.	335
Précaire.	422	Rédempteur, sa personne.	333
Prédication chrétienne.	11	Réformation de la discipline.	471
— ses règles.	489	Régénération spirituelle.	370
Prédestination ( <i>S. Augustin</i> ).	45	Règle des mœurs ( <i>S. Augustin</i> ).	51
— ( <i>S. Thomas</i> ).	104	Reiffenstuel.	238
Prémises.	479	Reinhardt.	225
Préparation évangélique d'Eusèbe.	19	Relations sociales.	359
Prêt à intérêt.	423	Religieux, leur histoire.	473
Preuve historique.	12	Religion ( <i>S. Augustin</i> ).	33
— tirée des miracles.	304	— son origine, ses caract.	260
Preuves de la révélation.	280	— primitive.	286
— judiciaires.	483	— chrétienne.	295
Prière, son objet ( <i>S. Augustin</i> ).	55	Religions diverses.	289
— ses espèces.	388	Renoncement, vertus de.	377
Primauté de saint Pierre.	319	Réprobation ( <i>S. Thomas</i> ).	104
Principes de la dogmatique.	327	<i>Res gratiæ, res justitiæ.</i>	462
Privilèges, abus des.	502	Résidence, devoir de la.	476
Probabilisme.	197	Restriction mentale.	501
Procédé dialectique appliqué aux dogmes.	82	Résumé de la morale.	446
Procédure ecclésiastique.	465	Résurrection des corps ( <i>S. Aug.</i> ).	58
— criminelle.	504	— — ( <i>S. Thom.</i> ).	129
Procès canonique.	481	Révélation, théorie de la.	260
— sommaire.	466	— nécessité, fins.	264
Profession religieuse.	474	— étudiée en elle-même.	283
Professions diverses.	437	— conservée parmi les hommes.	284
Promoteur.	505	— contraire à la raison.	274
Prophétie, sa possibilité.	270	— pour la raison.	276
— don de.	389	Révélateur, sa personne.	281
Propriété, fondement du droit de.	418	Revenus ecclésiastiques.	479
— absolue, légale, com-		Rhaban-Maur.	76
— mune.	419	Richard de Sienne.	157
Providence divine ( <i>S. Augustin</i> ).	45	Richard de Saint-Victor.	78, 149
— — ( <i>S. Thomas</i> ).	103	Riches et pauvres.	425
Publication des lois pontificales.	472	Ritter.	217
— de mariage.	493	Rohrbacher.	217
Puffendorf.	209	Romains, religion des.	291
		Rosellus d'Arezzo.	159
Q		Rosshirt, Charles-François.	238
Quiétisme.	207	Rousseau, J.-J.	223
		Rufin.	73
R		Ruinart, Dom.	216
Raison, son usage dans la foi.	3	Rupert de Deutz.	78
— soutenue par la foi ( <i>S. Aug.</i> ).	34	Ruysbroeck.	152
— ses rapports avec la foi			
— ( <i>S. Augustin</i> ).	30	S	
— son usage dans la dog-		Sacerdoce ( <i>S. Thomas</i> ).	127
— matique.	328	Sack.	226
		Sacramentaux.	489

Sacrement ( <i>S. Augustin</i> ).	49	Spinoza.	217
— ( <i>S. Thomas</i> ).	126	Spiritualité de l'âme ( <i>S. Aug.</i> ).	40
— en droit canonique.	490	Stattler, le P.	234
Sacrifice, vie de.	398	Staudenmayer.	238, 248
— sa nécessité.	400	Stein.	226
Sacrilège.	499	Stigmates.	391
Sadolet.	169	Stirm.	226
Sættler.	233	Stolberg, le comte de.	217
Sailer, apologiste.	225	Suarez.	193
— sa morale chrétienne.	235	Suicide.	414
Samona de Gaza.	75	Surnaturel, ordre.	267
Samuel de Marocco.	77	Surnaturalisme.	273
Sanchez.	198	Suzo, le bienheureux Henri.	153
Sanction de la loi morale.	364	Sykes.	223
Santé, soin de la.	415	Symbole des apôtres.	24
Santès Pagninus.	169	Symboles religieux.	400
Satisfaction.	374	Système de morale.	345
Schenkl.	238		
Schisme.	498		
Schleier.	218		
Schleiermacher.	447	T	
Schmalzgrueber.	238	Tamburini.	225
Science de la foi.	2	Tancrède.	140
Sciences, leur usage.	438	Tartagnus.	159
Scolastique, commencement de la.	80	Tatien.	15, 63
— sa décadence.	144	Tauler.	153
Secondes noces.	496	Temps, espace ( <i>S. Aug.</i> ).	38
Sécularisation.	478	— présent, le.	352
Senault, le P.	210	— saints, les.	407
Sentences épiscopales.	506	Tempéraments.	349
Séparation des époux.	496	Temples.	407
Serment.	480	Tentation du Christ.	368
Sermon.	490	Tertullien.	13, 65
Sexes.	349	Tester, droit de.	421
Sexte.	169	Tindal.	221
Shaftesbury.	221	Tirin.	169
Sherlock.	223	Théodore-le-Lecteur.	73
Simonie.	499	Théodoret.	—
Sincérité, devoir de.	411	Théodulpe d'Orléans.	79
Sirmond, le P.	216	Théologie, ses rapports avec les sciences.	7
Smaalbroock.	222	— de saint Augustin.	30
Sociale, vie.	408	— de saint Thomas.	97
Socialisme.	438	— sa définit., ses parties.	250
Société active et passive.	350	— sa vraie nature.	510
— chrétienne.	445	Théophile d'Antioche.	15
— politique.	433	Théorie de la connaissance.	251
Socrate.	73	— de la révélation.	253
Somme théologique.	120	Thérèse, sainte.	201
— contre les Gentils.	135	Thomas d'Aquin, saint.	95
Sommes pénitentiaires.	156	— sa méthode.	—
Sorcellerie, procès de.	501	— comme exégète.	136
Sortilège.	—	Thomas de Charmes.	226
Soto, Dominique de.	170	Thomassin, le P.	192, 215
Sozomène.	73	Thomisme et scotisme.	142
Spectacle.	427	Toilette, soin de la.	415
<i>Speculum universale</i> .	439	Toland.	221



Tolérance civile.	499	Vie active, vertus de la.	378
Tostat.	160	Vie spirituelle, ses éléments.	369
Tournély, Honoré.	191	— commencement de la.	375
Tradition dans l'Eglise.	311	— progrès de la.	379
— orale.	285	— perfection de la.	386
Traité de l'Eglise catholique.	251	Vie antichrétienne.	393
Travail.	408	Vincent de Beauvais.	139
Trinité divine ( <i>S. Augustin</i> ).	46	Vincent de Lérins.	59
— ( <i>S. Thomas</i> ).	100	Vivès, Louis.	171
— mystère de la sainte.	330	Vœu.	480
Turrecremata, Jean de.	159	Voigt.	217
Turretin.	225	Volonté, analyse de la ( <i>S. Thom.</i> ).	109
		— sa nature.	352
		Voltaire.	223
		Vrai, recherche du.	410
U			
Union entre le sacerdoce et l'em-			
pire.	457		W
Unité de l'Eglise.	316		
Universités catholiques.	239	Walafried Strabon.	90
Usure.	501	Walter, Ferdinand.	238, 508
		Watts.	221
		Welté.	218
V			
Variations, histoire des.	175	Werner, Ch.	447
Vatable.	169	West, Gilbert.	223
Véracité, devoir de.	410	Whitby.	221
<i>Veritate</i> , de ( <i>S. Anselme</i> ).	81	Wiest.	226, 242
Vérité ( <i>S. Augustin</i> ).	30	Williamson.	222
Véron, François.	174	Woolston.	221
Vertu, sa nature ( <i>S. Augustin</i> ).	54		X
— est une forme de la cha-			
rité.	57	Ximénès, le cardinal.	160
— ses espèces ( <i>S. Thomas</i> ).	113		Z
— de religion ( <i>S. Thomas</i> ).	120		
Virtus théologiques ( <i>S. Thomas</i> ).	119		
— doctrine des.	366	Zarabella.	157
— morales.	376	Zèle.	375
— théologiques.	380	Zenzelino de Cassanis.	157
Vicaire général.	462	Zimmer.	226
Vicelius, Georges.	171	Zwingle.	169
Vie active et contemplat. ( <i>S. Th.</i> ).	121	Zygabène, Euthymius.	75

# TABLE DES MATIÈRES.

	<i>Pag.</i>
PRÉFACE. . . . .	I-VIII

## CHAPITRE PREMIER.

De la méthode dans les sciences théologiques en général. . . . .	1
--	---

## CHAPITRE II.

Coup d'œil sur l'histoire de la méthode dans les sciences théologiques. . . . .	11
ARTICLE PREMIER. — Des progrès de la méthode depuis l'origine du christianisme jusqu'au commencement du moyen-âge. . . . .	<i>Ibid.</i>
ARTICLE II. — Des progrès de la méthode pendant le moyen-âge. . . . .	74
ARTICLE III. — Des progrès de la méthode pendant les temps modernes. . . . .	164

## CHAPITRE III.

Classification des sciences théologiques. . . . .	240
---	-----

## CHAPITRE IV.

De l'apologétique en particulier. . . . .	255
Apologétique du christianisme. . . . .	257
Traité de la révélation. . . . .	260
Traité de la religion chrétienne. . . . .	286
Traité de l'Eglise catholique. . . . .	306

## CHAPITRE V.

De la théologie dogmatique. . . . .	327
La suite des dogmes chrétiens. . . . .	329

## CHAPITRE VI.

De la théologie morale en particulier. . . . .	341
Morale chrétienne. . . . .	344
Doctrine des biens. . . . .	346
Doctrine des vertus. . . . .	366
Doctrine des devoirs. . . . .	397
ARTICLE PREMIER. — Devoirs de la vie religieuse. . . . .	399
ARTICLE II. — Devoirs de la vie sociale. . . . .	408
Devoirs généraux. . . . .	410
Devoirs spéciaux. . . . .	429



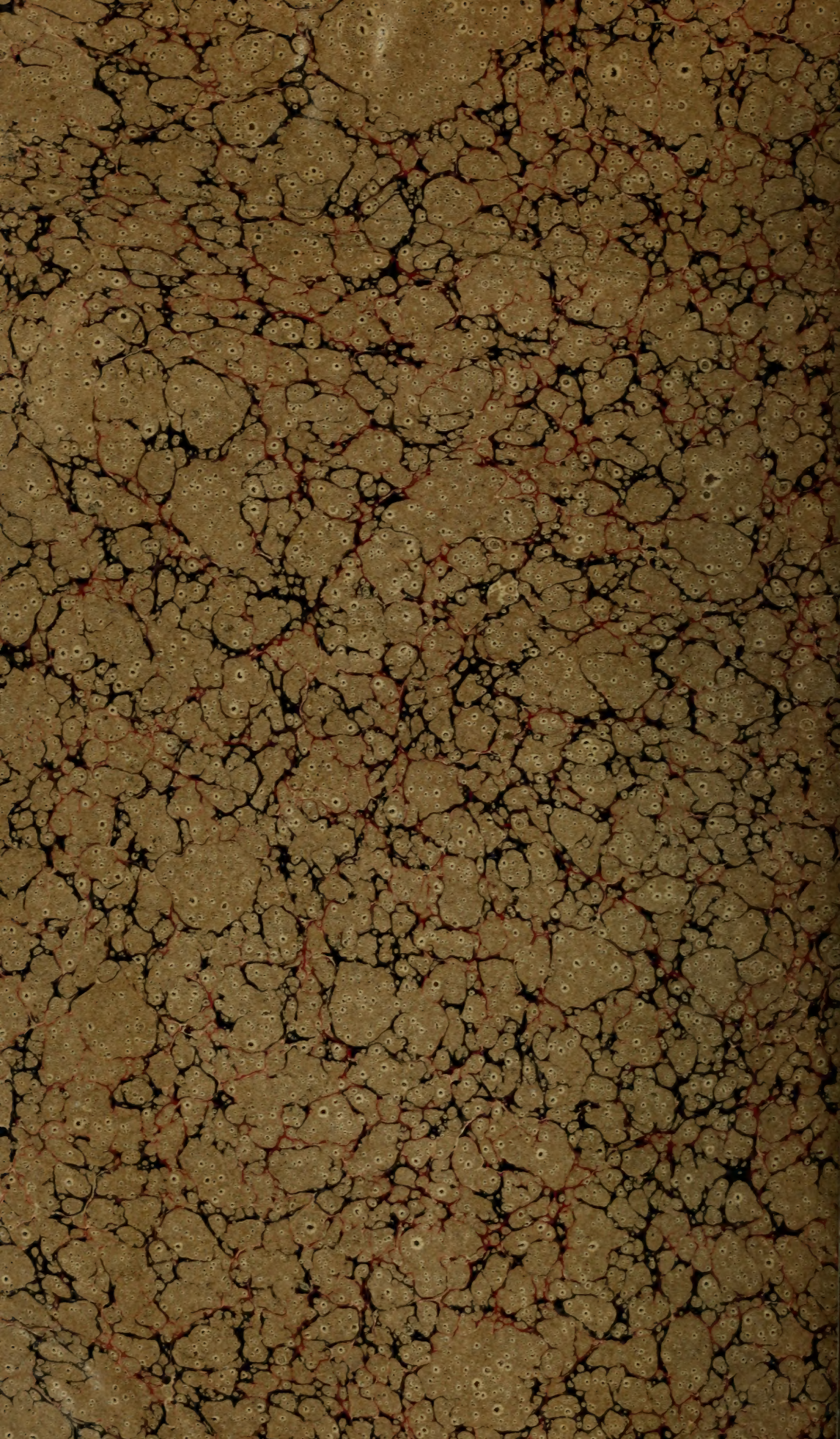
## CHAPITRE VII.

	<i>Pag.</i>
Du droit canonique. . . . .	449
ARTICLE PREMIER. — De l'Eglise en général et du pouvoir ecclésiastique. . . . .	451
ARTICLE II. — Des personnes et des choses. . . . .	468
ARTICLE III. — Des actions saintes et de celles qui leur sont contraires. . . . .	484
CONCLUSION. . . . .	510
TABLE analytique des matières et des noms des auteurs. . . . .	517

FIN DE LA TABLE.









rhode dans  
# 11457

*Bourquard.*

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES  
59 QUEEN'S PARK CRESCENT  
TORONTO - 5, CANADA

11457.



